L'ORIENTATION LACANIENNE
LE COURS DE JACQUES-ALAIN MILLER
CE QUI FAIT INSIGNE
1986 - 1987

I

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 5 NOVEMBRE 1986

Je suis dans l'obligation de penser qu'un titre a pour moi quelque valeur, sans doute une valeur indue, puisque je ne le dis pas à l'avance et que j'en réserve l'annonce pour la première leçon de mon cours que je suis amené à prononcer chaque année. Est-ce par habitude ? Est-ce par éthique ? Est-ce par titre et fonction ? Toujours est-il que je suis là, que je prononce un cours chaque année, et que j'ai pris coutume de ne le désigner d'abord que par un chiffre pris dans une série qui se trouve être la seconde à se développer à l'enseigne de « L'orientation lacanienne », enseigne que j'ai choisie, il y a maintenant longtemps, pour traiter du champ freudien sous les auspices ou *l'auvent* – pour le dire par le mot de Lacan – de l'université. Dans cette seconde série, ce cours n'a donc pour l'instant qu'un nombre ordinal, à savoir qu'il est le sixième, même si je vais maintenant lui substituer un mot forgé dans la langue.

Puis-je parler de langue commune, alors que j'ai tenté, l'année dernière, de l'étendre, de lui faire accepter un néologisme de Lacan que j'avais monté en épingle et qui était celui d'*extimité* ? J'avais d'ailleurs dit, en terminant, que je n'en avais pas fini avec ce que ce terme appelait de constructions transmissibles, de mathèmes. Que la langue commune accepte ce néologisme de Lacan, cela dépend moins de moi que de vous. En effet, si vous répétez *extimité, extimité, extimité,* il y en aura bien un, parmi vos proches, parmi vos intimes, qui le reprendra, pour qu'ainsi, de proche en proche, il finisse dans le dictionnaire. C'est un processus qui serait évidemment grandement aidé si ce terme était repris dans un roman – c'est là une grande illusion – ou dans un poème – mais la poésie se diffuse peu – ou encore dans une chanson.

Cette année, je pourrais aisément rééditer cet exploit, qui n'en est pas un puisqu'il suffit de se pencher sur le texte de Lacan, surtout à partir d'une certaine date de son enseignement et de ses écrits, pour que ces néologismes, ces traficotis avec la langue commune, se multiplient. Mais je ne parlerai ni de néologismes, ni non plus – je vous rassure tout de suite – de néo-lacaniens. Mais enfin, j'ai quand même, cette année, attrapé un autre néologisme, et je vous dirai lequel.

Cependant, il m'est apparu que dans cet ordre de choses, il fallait tenir qu'il n'est pas vrai que *bis repetita placent*. Il n'est pas vrai que les choses deux fois répétées font plaisir, ainsi que le dit cette phrase passée en proverbe, en quoi elle n'est d'ailleurs pas sans équivoque, puisque dire une seconde fois, est-ce répéter deux fois ? Il y a là, déjà, une certaine équivoque qui se glisse dans la

répétition, y compris au niveau du soi-disant sens commun qu'exprimerait ce proverbe. Je vais donc faire le chemin pas à pas, et je m'en tiendrai à la langue commune, en exploitant seulement de façon légère ce qu'elle offre de ressources équivoques. C'est ce qui, après tout, peut au mieux motiver que l'on remplace un nombre par un nom – un nombre qui fait aussi bien l'affaire et qui, dans le contexte, est, lui, sans équivoque.

Le nom, le titre, l'intitulé de ce cours, je vous le fais attendre. Mais si je m'étends autant, c'est pour la raison que je l'ai moi-même longtemps attendu. Ne croyez pas que, si je vous ne le donne pas de suite, ce serait parce que je vous le cacherais. Il m'est resté à moi-même caché jusqu'à ce que je le découvre. Jusqu'à ce que je le découvre, et non pas l'invente. Il ne m'est venu qu'avant-hier matin, ce qui a fait que le week-end fut pour moi un peu chargé. Il faut quand même que je dise que c'est la première fois que cela m'est venu si tard. Il est clair qu'en vous faisant ainsi lanterner pour le connaître – puisque maintenant il existe –, je me repaye de mes propres tourments, de ma propre attente que Dieu me le souffle – Dieu qui est *dire* selon la formule de Lacan dans *Télévision*. C'est ce qu'on appelle l'inspiration. Socrate, après tout, n'a jamais caché à personne qu'il avait son démon, et je peux donc bien dire que j'ai mon dieu. Cependant, de mon dieu, je n'en ai jamais que ce que chacun en a, à savoir l'inconscient *freud-dieu*. C'est ainsi que cela m'est venu, non pas en rêve, mais au réveil d'un rêve dont, si ce mot en faisait bien partie, il est tout ce qui m'en est resté.

Il faut quand même que je dissipe l'équivoque de ce que je vous raconte, puisque ça a un air de dire et que rien n'est plus obnubilant et ravageant qu'un *ça a l'air de dire*. On voudrait, n'est-ce pas, un peu s'éventer de l'air de dire, l'air de dire que l'inconscient est Dieu, alors que rien n'est plus éloigné de la psychanalyse que de diviniser l'inconscient. Diviniser l'inconscient, ce serait le faire disparaître. L'inconscient disparaitrait le jour où nous en aurions le culte, le jour où nous serions à penser qu'il y a du sacré dans l'expérience analytique. Parfois, on y pense sans le savoir, par exemple quand on croit qu'il y a du sacrilège dans le champ freudien. Certes, il y a des outrages. J'ai d'ailleurs la faiblesse d'avoir dans mon bureau une photographie de Jacques Lacan, mais il faudra que je l'enlève, puisqu'elle donne, à l'occasion, matière à des analysants de s'en prendre à mon maître. Ca les aimante évidemment, cette fonction-là, cette fonction du maître de l'analyste. Il y a donc, dans la psychanalyse, des outrages, mais pas de sacrilèges, même pas de néo-sacrilèges. Il y a des outrages et ils sont analysables. Nous n'en sommes pas à confondre – tout nous en détourne – le cabinet de l'analyste avec un sanctuaire.

Pourrait-t-on dire que Dieu est l'inconscient ? Serait-ce de cette façon que l'on pourrait nier que l'inconscient est Dieu ? Non, sauf à l'écrire en deux mots, à faire de Dieu l'Un-conscient. On pourrait croire que Dieu est l'Un conscient, l'Un providentiel, l'Un qui sait ce qu'il fait. On pourrait le croire mais pas dans la psychanalyse, au moins pas dans la théorie analytique, puisque, dans la pratique, à l'occasion et même régulièrement, on prête à l'analyste d'être l'Un qui sait ce qu'il fait. Même quand on le lui dénie, c'est encore cette mesure-là que l'on prend. La théorie psychanalytique permet seulement d'introduire, non pas que Dieu est l'inconscient, mais que *« Dieu est inconscient »*, ce qui veut dire que Dieu ne sait pas ce qu'il fait, ni ce qu'il dit. On

s'en plaint assez, d'ailleurs. Après tout, peut-être est-ce là ce que Freud a nommé le trauma.

Remarquons aussitôt que, si on adjective Dieu par *inconscient,* on ne peut plus, ce Dieu, le dire Un. Vous savez en effet, ou vous saurez cette année, que la structure de langage – même si elle est articulée par des uns qui sont autant de signifiants – impose l'Autre, l'Autre et son lieu. Nous sommes très loin de diviniser l'inconscient, nous serions plutôt portés à le diaboliser, à en faire le Malin ou, pourquoi pas, le *Malun* – ce qui n'est pas une mauvaise définition de l'Autre. J'ajoute que *Dieu est inconscient* – proposition de Lacan dans le Séminaire XI – fait le titre d'un ouvrage de François Regnault qui est un des nôtres au Département de psychanalyse comme enseignant. Je vous en recommande la lecture et même l'étude, car ce n'est pas sans rapport avec ce que je vais vous dire cette année. Il est clair que François Regnault – je le sais depuis longtemps – a les mêmes lectures que moi.

Venons-en maintenant à mon intitulé. Ne croyez pas que je le fasse mousser. A vrai dire, je ne vous l'ai fait attendre que pour vous décevoir, vous décevoir par sa simplicité. Pas question, cette fois, d'extimité, pas question de fanfares, de coups de trompette ! Je songe à la phrase de Paul Valéry : *« Décevoir, devise d'un dieu, peut-être. »* En tout cas, c'est la devise de mon dieu à moi. Si cette phrase me paraît convenir, c'est que décevoir l'attente, c'est-à-dire la demande – l'attente est une forme, un mode de la demande – me semble spécialement avoir sa valeur dans ce qui va faire notre matière cette année.

Mon titre de cette année, à la différence de celui d'« Extimité », résiste à faire slogan. Faire slogan, c'est spécialement, étant donné mon thème, ce que je ne veux pas faire cette année. Mais je dois bien constater que c'est ce qu'on demande. Il y a une pente de la communication universelle qui va vers le slogan, vers la sloganisation. Même un cours, qui est une expression publique, en participe. On sloganise à vue d'œil, à perte de vue. On sloganise dès qu'on intitule, surtout de nos jours. Retenir le slogan est quand même un mode imposé par le marché dans lequel nous sommes captés, puisque c'est sur le mode de ce marché qu'est aujourd'hui établi le discours universel dans la vie de tous les jours. Remarquez, d'ailleurs, que le mot de slogan est un mot international. On dit, ou on dira, *slogan* dans toutes les langues, puisque c'est un mot anglais et signalétique. Ce n'est que depuis le milieu du siècle dernier qu'il est passé dans la langue française. Il a partie liée avec la révolution industrielle, avec la marche du capitalisme, avec cette circulation de la marchandise que l'on est allé emprunter aux Ecossais. J'ai vérifié que ce mot de slogan a ses racines en gaëlique. Il viendrait de *sluad* qui veut dire « troupe », et de *gern* qui veut dire « cri ». Un slogan, à proprement parler, c'est le cri de guerre d'un clan. Ce qui cette année m'a dérangé, c'est que le terme d'extimité pourrait devenir le cri de guerre d'un clan, et j'ai donc laissé ce style de côté. Il y a déjà trop de choses qui poussent au clan dans la psychanalyse, pour qu'on en remette. Il faut plutôt en soustraire.

Je crois que l'actualité me dispense de m'étendre sur l'aspect guerre des clans que présente ce qu'on appelle un peu pompeusement l'histoire de la psychanalyse. Je dis actualité parce qu'un ouvrage, sinon monumental, du moins épais, vient de lui être consacré, et sur lequel je n'ai pas besoin d'attirer votre attention, puisque, à la différence de celui de François Regnault, il est déjà sur

la liste des best-sellers. On s'est jeté dessus en troupes dans le marché. A cet égard, c'est réussi, puisque c'est ce que le slogan doit provoquer.

A voir comment se fabrique et se diffuse une édition de mon cours – que je ne peux même pas dire pirate puisque je la laisse faire –, à voir comment, dans un petit milieu, on la dévore, je pourrais me dire que je provoque en réduction un effet de cet ordre, qui est cependant et fort heureusement inexistant dans le genre best-seller. Je peux après tout considérer que cet appétit est un hommage. Ainsi que la belle bouchère – celle du rêve analysé par Freud dans la *Traumdeutung* – ne peut, n'ayant qu'un tout petit morceau de saumon, donner à dîner, on est content lorsqu'on peut donner à dîner, à déjeuner, à souper, etc. Ca laisse même, parfois, quelque chose pour le quatre-heures. Mais c'est que moi, je me fournis chez un bon traiteur, c'est-à-dire chez Lacan. Mais de quelle façon ? Car ce n'est pas tout que de dévorer Lacan. Quand on dévore, on ne laisse que l'os, mais l'os est justement ce qu'il y a de plus intéressant. Quand on dévore intellectuellement, quand on dévore de la pensée, c'est l'os qui est le plus intéressant. Si c'est du poisson comme pour la belle bouchère, disons que c'est l'arête, celle qui reste en travers du gosier. C'est d'ailleurs ce qui arrive quand on se mêle d'avoir rapport à l'inspiration. On aspire, mais on se retrouve avec une arête dans la gorge, et il faut alors la cracher. Eh bien, c'est là que se situe mon point de départ. C'est de là, en effet, qu'il faut toujours repartir, à savoir de l'os et de l'arête.

Comme beaucoup, comme tout le monde dans un certain champ, je trouve mon inspiration chez Lacan. J'ai l'air de dire que Lacan est mon dieu, mais je n'ai que l'air, je n'ai pas la chanson. Que Lacan soit mon dieu, c'est ce que l'on m'avait dit quand je m'étais ému de quelques outrages publics qu'on lui faisait. On m'avait dit que je dressais autour de lui un rempart de vénération. Mon premier mouvement avait été de répondre que la vénération me faisait rire, puisqu'elle supposait qu'il y avait du sacré dans la psychanalyse, et que moi, je ne voyais rien de sacré en Lacan. Mais c'était là une réponse facile, et j'avais donc trouvé qu'il fallait mieux répondre que oui, je vénérais Lacan. Je vénère Lacan, si ce verbe a la valeur – elle aussi lexicalisée et qui ne se réfère nullement au sacré – d'un grand respect mêlé d'affection. Il est vrai que ce cours se poursuit dans la vénération de Lacan, mais à la condition que l'on fasse la différence entre le sacré et le respect, et que l'on sache donner à ce respect sa valeur de travail. Nous reviendrons sur ces notions qui ne sont pas là de hasard. Quelque chose de sérieux se joue sur le thème que j'évoque ici et que je commence à cerner devant vous d'une manière encore floue – le thème de ce que les disciples doivent au maître, un maître qui, je le rappelle, en avait lui-même un : Freud.

Donc, moi, je repars à partir de ce qui m'arrête. Il n'y a rien, après tout, qui rende plus véloce et plus galopant que ce qui arrête. Mais il y a une bonne façon et une mauvaise façon d'avoir rapport à ce qui vous arrête. La mauvaise c'est de vous arrêter, et la bonne c'est d'en partir. C'est là que je vous donne mon titre de cette année, mon titre décevant, mon titre anti-slogan, mon titre qui met en question l'effet de slogan, c'est-à-dire un titre qui ne peut pas devenir un cri de guerre, à savoir : « Ce qui fait insigne ».

Ce mot d'insigne m'est venu comme ça, avec cette orthographe. Il est certain que, si on l'écrit en deux mots : *un signe*, cela fait sens aussi. Et égale-

ment si on l'écrit avec la majuscule : *Un signe*. Il s'agirait alors de savoir par qui le Un est signé. Et ce titre fait encore sens si on met une virgule : *Ce qui fait Un, signe.* Là, il faut entendre que l'on s'occupera précisément de la signature et, pourquoi pas, de l'auteur, en tant qu'il serait ce qui fait Un et que ce serait cela qui l'autoriserait à signer. Mais enfin, moi, je m'en tiens à « Ce qui fait insigne ».

J'aurai pu, pour rester dans la ligne de l'extimité, donner le titre d'« Unarité ». Certains d'entre vous connaissent le terme d'unaire qui est un néologisme de Lacan. C'est un terme qu'il a monté en épingle et qui lui a servi à donner une valeur distincte à une expression qu'il a été cueillir chez Freud et qui est un hapax, à savoir l'*einziger Zug*. C'est une expression qui a été traduite d'une façon quelconque et qui n'attire nullement l'attention dans le texte traduit de Freud. Le titre de « Unarité » aurait donc été justifié, avec en plus ceci, qu'il aurait fait couple avec celui d'« Extimité ». On aurait retrouvé là une de mes fameuses dyades. Je dis *fameuses* parce que, à l'occasion, on me reproche de procéder par dyades. Mais je crois avoir déjà fait justice de ce reproche inopérant.

J'ai préféré – léger, dans un souffle – le titre « Ce qui fait insigne ». Evidemment, comme il ne m'est venu qu'avant-hier matin, je comprends que vous soyez préoccupés sur le degré de préparation où j'en suis. J'en suis d'ailleurs moi-même préoccupé, et je me suis promis d'arrêter cette première leçon là où elle cesserait de s'enchaîner comme sur des roulettes. Ce n'est pas que je n'ai commencé à travailler qu'avant-hier matin : j'avais de la matière. Mais je vois bien ce qu'ajoute un titre, à savoir un fil, un fil qui me donne le la. J'avais bien sûr pensé que je parlerai des insignes, de l'unaire et de l'Un, mais tant que la note n'est pas posée, on accumule.

Cependant, à ce titre de mon cours, ni à aucun de ceux que j'ai pu formuler, je ne donne la valeur d'être unifiant. Le Un unifiant, celui qui est foncteur d'unité, se réfère, dans son aspect propre, à quelque chose qui est distinct de l'unaire. Vous pouvez déjà noter ça : l'unaire est distinct de l'unifiant. Je ne donne donc pas à un titre la valeur de l'unifiant, mais plutôt la valeur de l'unaire. C'est là un repère, un appui pris sur le signifiant. Ça m'adosse, ça me permet de savoir que cette année je suis celui qui fait « Ce qui fait insigne ». Je ne vais pas jusqu'à dire que ce que je vais faire cette année me fait et me fera insigne. J'espère tout au plus que ça vous fera des signes à vous. En tout cas, je le constate : c'est là un titre qui, à moi, m'a fait signe.

Il s' agit donc d'un simple repère unaire dans une matière à dire qui se constitue par accumulation de rencontres. Une accumulation de rencontres est différente d'une accumulation automatique. Quand l'accumulation préparatoire se fait par des articulations automatiques, c'est-à-dire dans le registre de l'*automaton,* ça roule tout seul. Il suffit de pêcher dans le dictionnaire de la psychanalyse : on y trouve des références et puis on enchaîne. C'est une accumulation automatique. Moi, je recommande l'accumulation de rencontres, c'est-à-dire sur le versant de la *tuché*. Je recommande de se laisser frapper au petit bonheur la chance. Pour enseigner, je recommande de cueillir au bord du chemin, d'être disponible. Pas à tout vent, bien sûr, car ce serait errer. Il s'agit d'être disponible comme l'est l'analysant, c'est-à-dire dans le sillage d'une logique. Il faut faire confiance à la logique, c'est-à-dire à la nécessité d'un dis-

cours. C'est à cette condition que l'on se trouve être disponible au hasard.

En commençant, j'ai presque fait un apologue de mon attente et d'une trouvaille au réveil. C'est qu'il s'agit d'attendre ce qui fait signe. A cet égard, l'os et l'arête sont ce qu'il y a de mieux. Il s'agit d'attendre ce qui fait signe, mais pas avec les bras croisés ou en se tournant les pouces. Il s'agit, à l'exemple de Lacan, d'attendre en travaillant, pour ainsi provoquer ce qui va vous faire signe. J'ai dit que c'est ce que faisait l'analysant : il provoque ce qui lui fait signe, et même ce qui fait insigne – *insigne* en un mot. Je ne vais pas passer l'année à préciser chaque fois si c'est *un signe* ou *insigne*, même si ça va être coton. Je me suis d'ailleurs aperçu qu'en français le *in* privatif sonne souvent comme *un*, et qu'il y a donc équivoque. A cet égard, il y a une ressource fantastique d'équivoques. Allez ouvrir votre dictionnaire et vous verrez qu'il y a une quantité de mots où, à partir de *in*, vous pouvez faire naître le *un* qui est phonétiquement difficilement distinguable. C'est déjà peut-être indiquer un rapport du *un* et du *non – non* avec un *n* final. Décidément, c'est le jour : *non* et *nom* sonnent exactement pareil en français. Le nom, c'est un insigne.

Quand on travaille ou qu'on pense ou qu'on parle sans provoquer ce qui fait signe, on est dans le registre de l'habitude, mot qui, en grec cette fois, ne se distingue que par une lettre – Lacan le signale – du mot d'éthique. C'est pourquoi, conformément à Lacan, je pose là l'opposition de l'habitude et de l'éthique, pour comprendre pourquoi Lacan formule ce que je ne m'étais pas expliqué auparavant, à savoir que *« penser ne procède que par voie d'éthique »*. Il dit cela – ça fait presque proverbe – dans un petit texte dont je vous recommande de toute urgence la lecture ou la relecture. C'est un texte qui n'est pas épais et qui ne vous fatiguera pas par son ampleur. Ce n'est pas un bestseller non plus, mais un texte qui s'appelle « ou pire ». Vous le trouverez dans le numéro 5 d'une revue maintenant disparue et qui s'appelait *Scilicet.* On la trouve encore. D'ailleurs, elle ne se réimprime qu'à cause du texte de Lacan. Je vous conseille cette lecture pour m'accompagner cette année.

Cette phrase de Lacan s'éclaire si on l'oppose à la pensée qui procède par habitude. L'éthique de la psychanalyse devrait être – n'en retenez que ça – le contraire de l'habitude. Bien sûr, il faut venir à l'heure, mais cette habitude n'est là que pour faire place à ce qui fait signe, que pour provoquer ce qui fait signe. A cet égard, l'éthique propre de la psychanalyse est une éthique de forçage et non une éthique de chemins déjà frayés. Evidemment, on préfère les chemins frayés, sinon on s'effraie.

Cette évocation me permet de corriger l'image de l'inspiration que j'ai évoquée en commençant. J'ai horreur de ce mot d'inspiration. Ca fait aspiration de l'Un, et, l'aspiration de l'Un, c'est l'habitude. L'éthique, au moins celle de la psychanalyse, serait plutôt l'aspiration de l'Autre. Mais tout cela ne va pas bien loin, et disons en tout cas que l'habitude est le contraire de l'Autre. C'est même pourquoi il n'est pas conseillé de prendre ses habitudes dans la psychanalyse. C'est d'ailleurs ce qui menace moins l'analysant que l'analyste. C'est pourquoi quelqu'un me faisait remarquer que l'on pouvait toujours attendre quelque chose de ce que je raconte sur la psychanalyse et sur Lacan, mais que j'y avais toujours l'air étranger, étranger à la psychanalyse. Eh bien, j'ai pris ça pour un compliment. Il est sûr, en effet, que je n'y prends pas mes habitudes. Evidemment, ça me pose encore la question de savoir pourquoi je fais ça,

plutôt que de me plonger dans le *Parménide* de Platon. Je le fais aussi, heureusement, mais pas autant que je le voudrais. Je vais venir là où je voudrais, mais ce *voudrais* n'est qu'un vagissement, qu'un vœu, puisqu'il est tout à fait certain que je voudrais bien encore pouvoir me déplacer comme un étranger dans la psychanalyse, ne pas y avoir mes habitudes.

Toujours du même, c'est là le mot de l'habitude. On dit aussi : *du pareil au même.* On n'a sans doute rien trouvé de mieux dans la langue pour dire l'ennui de l'Un. L'ennui de l'Un, c'est l'envers de mon titre. *Du pareil au même* est l'envers de ce qui fait insigne, de ce qui se distingue. Ce qui fait insigne, c'est ce qui fait Autre. C'est au moins une de ses valeurs. Disons que c'est ce qui fait que l'on n'est pas toujours dans le *pareil au même.* Je ne sais pas si c'est votre cas, mais je trouve très drôle cette expression *du pareil au même*. Je la trouve très drôle car il y a là une boiterie, une clocherie, puisque l'identique, le Un, se dit de deux façons : comme pareil et comme même. Ca évoque une répétition qui n'est pas de l'ordre du *bis repetita placent*, mais plutôt de l'ordre du *bis placent*. Après tout, quand on dit *du pareil au même*, l'énonciation de cet énoncé c'est : *je m'en fous !* Eh bien, il s'agirait précisément de ne pas s'en foutre.

Je vais faire un court-circuit à propos de ce *du pareil au même.* Je ne serai pas toujours dans les allusions, j'en viendrai aux mathèmes, mais pour l'instant je déblaye. Je déblaye parce que, si j'avais seulement mis comme titre un S_1, tout le monde aurait dit : *encore une fois*, alors qu'il s'agit de tirer de ce S_1, même si c'est difficile, un certain nombre d'effets non répertoriés. Pour y arriver, il faut provoquer un peu ce qui fait signe, et je dirai que ce qui m'a provoqué et que j'ai cueilli comme ça, c'est un propos que j'ai entendu de la bouche de Jean-Guy Godin, qui lui-même l'avait recueilli chez un de ses patients. Puisque vous me faites, Jean-Guy Godin, le plaisir d'être ici, vous voudrez bien m'excuser de jouer sur votre nom en l'écrivant *Godun* ou *God-Un*, ce nom dont on peut dire qu'à la différence de Godot, on n'est pas à l'attendre. Ca m'est venu ainsi, comme une parole divine – ce qui est déjà une transmission.

Ce propos de son analysant, Jean-Guy Godin ne l'a pas dit qu'à moi, mais à tout son auditoire, ce qui fait qu'on assiste là à une mutation où naît la bonne histoire, une bonne histoire qui tient en une phrase. J'ai donc cueilli cette parole divine que Godin a épinglée le premier, et qui est l'expression d'un vœu qui semble, dans sa formulation sensationnelle, résumer tous les vœux, être vraiment le vœu des vœux. J'ai pris soin de téléphoner à Jean-Guy Godin ce matin pour en vérifier le phrasé exact, que voici : *J'aimerais être un poireau parce qu'on les met en rang d'oignons.* Eh bien, je trouve que cette phrase vaut le dit d'Anaximandre, je trouve qu'elle s'égale aux dits des présocratiques. C'est une phrase pure comme l'eau. Gardons-là comme *le dit du patient de Jean-Guy Godin.*

Cette phrase est vraiment un *Witz*, qui a d'ailleurs tout à fait – remarquez-le – la structure du *pareil au même.* Pour dire ce même-là, il faut en effet une boiterie, une clocherie, un petit trébuchement. Cette phrase dit tout ce qui est de l'ordre de l'ambition : être un poireau. C'est ce qui apparaît avec évidence. L'ambition commune, comme telle, c'est d'être un poireau. Et pourquoi être un poireau ? Mais, bien sûr, pour être rangé en rang d'oignons. C'est de cela

qu'il s'agit. Je commente ce *Witz* parce que je suis dans l'ordre du commentaire. Je ne commente pas un dit de Lacan, je commente le dit du patient de Godin, parce qu'il faut bien dire qu'il a la splendeur du vrai. J'aurais même pu en faire le titre de cette année : *J'aimerais être un poireau parce qu'on les met en rang d'oignons.*

Parlons un peu du poireau. Le poireau est tout à fait capable de faire insigne. Savez-vous, vous autres citadins – je parle des Français qui sont ici – qu'il y a, à propos du poireau, une chose qui ne se trouve pas dans la conversation commune de vos proches, ni non plus dans les ouvrages savants, à savoir qu'en France le poireau est le nom d'une médaille, le nom familier d'une décoration qui s'appelle le Mérite agricole. Le poireau, vous le voyez, est tout à fait capable d'être un insigne. Je ne sais pas ce qu'il en est pour les autres peuples, mais les Français, on le sait, aiment les décorations. Celui qui savait excellemment en jouer et qui était quand même le maître des maîtres, le symbole même du maître, le Un-maître, c'était Napoléon, qui, à partir de ce qu'il savait de ce qui fait insigne, a créé la Légion d'honneur. Il s'était dit : il faut leur donner ça, on les satisfera et on les tiendra par là. Il savait, lui, que l'être humain – et dans *humain* il y a *humus,* et donc *agricole* –, il savait que l'être humain aime être un poireau pour qu'on le mette en rang d'oignons. Du haut jusqu'au bas, il est tenu par ça. Il y a d'autres mérites que le Mérite agricole, mais ce qui est merveilleux, c'est que, quand on le reçoit, on appelle ça une distinction. Tout le monde veut l'avoir. On croit qu'on est par là distingué. On est distingué quand on a le Mérite agricole. Par exemple, moi, je ne l'ai pas, mais celui qui l'a, est distingué de moi. Nous sommes là au principe même de la vie sociale : chacun cherche son trait de distinction.

Je dis *chacun,* je ne dis pas *chacune.* Le cas de chacune, c'est-à-dire de ce qui, dans l'espèce humaine, distinguerait le propre du côté féminin, réservons-le pour plus tard. On décore aussi les femmes, mais disons que pas-toutes y sont prises comme l'homme. Je ne veux pas dire que l'insigne et la décoration ne valent que pour les hommes, mais que, sur le versant féminin, il y a précisément quelque chose d'autre. De toute façon, on donne certainement moins de décoration aux femmes qu'aux hommes. Si vous aviez le temps de faire des recherches sur les promotions du Mérite agricole, ça se vérifierait. Mais vous pouvez tout aussi bien consulter les tables de la Légion d'honneur qui sont imprimées dans *Le Monde,* vous aurez la même confirmation.

Je disais que le principe même de la vie sociale, c'est que chacun cherche son trait de distinction. Ce que nous apprend, dans un raccourci sublime, le dit du patient de Godin, c'est que ce trait de distinction est précisément ce qui vous permet de vous ranger en rang d'oignons. Ce vœu d'être un poireau, c'est ce qu'on promet à tout le monde sous les espèces de développer sa personnalité, voire de cultiver – encore la métaphore agricole – son originalité, mais toujours à la seule fin de vous ranger comme un oignon. Il n'y a pas d'autres fins que celle-là quand il y a cette promesse.

J'ai commenté le poireau et je commente maintenant l'oignon. Il n'y a pas de meilleure métaphore du moi que l'oignon. C'est vraiment une métaphore lacanienne. Il est vrai aussi que, dans la psychanalyse, on invite le sujet à cultiver son originalité par l'association libre. On recueille alors, comme Jean-Guy Godin, des *j'aimerais être un poireau*. Tout le monde ne le dit pas avec cette

franchise désarmante, mais ça revient ai même. Seulement, dans la psychanalyse, l'effet oignon est différent, à savoir qu'on ne cherche pas à le ranger mais, si je puis dire, à le peler. C'est une métaphore qui est tout à fait valable s'agissant du moi, de ce bric-à-brac d'identifications, comme le formule Freud et le reprend Lacan. Avec ses pelures, l'oignon s'offre tout naturellement comme métaphore du moi. J'en aurais le talent, je ferais une fable avec l'oignon et le poireau. Et quelle fable ? Eh bien, celle de l'oignon qui veut être un poireau.

Le dit du patient de Godin ne doit pas vous faire penser que c'est en poireau que ce patient s'exprime ainsi. Il est tout sauf un poireau, puisqu'il aimerait l'être. Il n'est pas un poireau, il est un oignon. Il est certain que le patient de Godin est un oignon. C'est au titre d'oignon qu'il veut être un poireau pour être rangé avec les oignons. C'est le cas de chacun. On est d'autant plus oignon qu'on est patient d'un analyste. Le moi, ça existe, ne l'oublions pas. Le moi existe, et il vaut mieux le savoir quand on se prête à l'épluchage. L'oignon qui veut être un poireau, c'est exactement la grenouille qui veut se faire plus grosse que le bœuf. Ce que vous dit cette fable de La Fontaine, c'est en effet l'identification malheureuse. Malheureuse, puisque vous connaissez la chute de la fable : la grenouille, elle en creva.

Je ne sais pas si cela vous fait le même effet, mais à moi ça m'explique pourquoi le livre intitulé *Histoire de la psychanalyse en France* est aussi gros. Ne croyez pas que je resterai, cette année, dans ces amusettes. Nous allons au contraire nous resserrer sur des mathèmes. Mathème ou t'aimes pas, il y a mathèmes. Pour l'instant, il y a des fables, des apologues, des anecdotes, et le dit du patient de Godin. Mais il y a beaucoup plus de rapports entre les mathèmes et les anecdotes qu'on ne le pense. Les anecdotes et les fables sont des mathèmes animés. Dans la discipline du zen, on n'a pas de mathèmes – puisqu'elle date d'avant l'âge de la science – mais on a par contre des historiettes qui sont, en fait, des mathèmes. Ces historiettes, c'est, dans le zen, ce qu'on appelle les *koan.*

L'histoire de la psychanalyse en France durant ces cinquante dernières années – je parle là de l'histoire elle-même, pas du volume d'Elisabeth Roudinesco – est un vrai cimetière de grenouilles crevées. Ce n'est pas le cimetière des éléphants où l'on va chercher le trésor des grandes défenses en ivoire. Pourtant, des défenses contre Lacan, il y en a, il n'y a même que ça. Mais les défenses contre Lacan ne sont pas en ivoire, ce sont des défenses de grenouilles : on ne peut rien en faire. Le livre de Roudinesco, lui, il est gros comme ça, parce qu'il met tout le monde en rang d'oignons. A cet égard, c'est rigolo. Tout le monde y est à sa place d'oignon. La table des matières, c'est des rangs d'oignons à perte de vue. Rendons cet hommage à Elisabeth Roudinesco qui pourtant n'est pas chétive. Pour écrire un pareil volume en cinq ans, moi, je dis chapeau !

Mais c'est quand même un échec, pour une raison tout à fait simple et qui n'a rien à voir avec je ne sais quel sacrilège. C'est, bien sûr, de la diffamation quant à Lacan, mais pas un sacrilège. L'échec de ce livre, c'est de ne pas démontrer ce qui fait Lacan insigne, ce qui fait Lacan inoubliable. Si j'ai, malgré tout, une certaine indulgence pour Elisabeth Roudinesco, c'est qu'à sa façon – je veux dire sur le versant de la diffamation – elle contribue elle aussi à faire Lacan immémorable. La notoriété est souvent passée dans l'histoire – il faut le

reconnaître – par la diffamation. On ne se souvient jamais aussi bien que de ceux qu'on a diffamés. L'infamie, dont Borges a fait une histoire, est l'un des principaux ressorts de la notoriété. Pour ce qu'il en est de l'unaire, du trait distinctif, je vous assure que ça vaut le Mérite agricole. On comprend pourquoi Lacan ne l'a pas eu. Mais de ne pas l'avoir eu, le laisse d'autant plus distingué.

Elisabeth Roudinesco ne démontre pas ce qui fait Lacan insigne, même si elle démontre peut-être ce qui fait Lacan enseigne. Remarquez qu'entre *insigne* et *enseigne*, il n'y a qu'une lettre de différence, et que c'est le même mot. *Enseigne* signifie : différencier pour des usages différents. Et *insigne* : ce que l'on distingue à quelques signes remarquables, ce qui est digne d'être remarqué. Ca peut se dire des choses comme des personnes. Il est au moins intéressant de noter que Littré indique que, lorsque cet adjectif d'insigne est pris absolument, on ne précise pas par quoi il est insigne, et que, lorsqu'il n'est pas pris absolument, on précise. Par exemple : *un homme insigne par ses vertus.* Quand *insigne* est utilisé comme un substantif, c'est en général pour blâmer, pour diffamer. Les phrases que Littré puise dans la littérature sont instructives à cet égard. Par exemple, de La Fontaine : *« insigne fripon », « insigne larron », « ce fut un sot en son temps très insigne ».* Ou de Bossuet : *« ces insignes corrupteurs de la pudeur ».* Eh bien, il est clair qu'Elisabeth Roudinesco fait de Lacan un insigne fripon, et, à cet égard, n'en parlons plus.

Il est d'ailleurs remarquable qu'*insigne* pris comme substantif figure au pluriel dans Le Littré, avec l'exemple : *les insignes de la royauté.* Dans Le Robert, on trouve l'usage du substantif *insigne* au singulier, mais comme étant de notre siècle. *Porter l'insigne de son association*, c'est là une phrase du XXe siècle. Nous avons cette gloire d'être du siècle où *insigne* peut se dire au singulier – ce qui est, bien sûr, tout à fait en rapport avec la montée du slogan.

J'ai dit : ne parlons plus du livre d'Elisabeth Roudinesco, car il faut quand même que j'arrive à vous parler d'un autre livre qui, lui, n'est pas un best-seller. Il a été écrit il y a quinze siècles et on peut encore le traduire aujourd'hui. Mais avant de vous en parler, je vais encore vous dire un petit mot sur Lacan insigne fripon.

Roudinesco nous explique que Lacan était occupé par la promotion sociale. Au fond, elle nous dit qu'il voulait être un poireau. Pourtant, elle aurait pu le lire, puisqu'il dit ce à quoi il a passé sa vie, à savoir : *« une vie passée à vouloir être Autre malgré la loi. »* Vouloir être Autre malgré la loi, on peut appeler ça être un fripon. Mais en réalité, ce qu'on ne lui pardonne pas à Lacan, c'est de ne pas avoir voulu être rangé en rang d'oignons. Un délinquant veut aussi être Autre malgré la loi, mais on pourrait peut-être essayer de savoir quel était le mode de Lacan pour être Autre malgré la loi. Il promettait aussi qu'il serait, après sa mort, Autre enfin, Autre comme tout le monde. Eh bien, c'est réussi ! Grâce à Roudinesco, il est Autre que lui-même. Je dois même dire qu'il ne se ressemble pas du tout. Non seulement elle pense que Lacan aspirait à la promotion sociale, mais aussi qu'il aimait l'argent. C'est écrit, et c'est évidemment – bien que ça ne fasse qu'une ligne ou deux sur sept cent pages – ce que les médias répercutent. C'est ça qu'ils sont allés chercher dans sept cent page ! Ils ont sauté dessus. Le bon peuple des médias, qui est une engeance assez spéciale, a sauté dessus, parce que là, il s'y retrouvait. C'était vraiment le soulagement : Lacan aimait l'argent comme tout le monde. Et évidemment,

à la façon dont ils s'y sont pris, on ne voit pas la différence entre Lacan et Bernard Tapie.

Peut-être est-ce là que l'on peut se rendre compte que je ne dresse pas un rempart de vénérations autour de Lacan et que je demande simplement du bon sens. Quand je dis que Lacan n'est pas Tapie, le bon sens est de mon côté. Evidemment, dans le livre de Roudinesco, c'est perdu dans sept cent pages et ça se colore peut-être de l'ensemble. Mais cette couleur d'ensemble, si c'était bien fait, si ça n'était pas un échec, devrait être sur chaque mot. Pour dire le rapport de Lacan à l'argent – pourquoi pas ? –, elle aurait mieux fait de lire le dernier chapitre du Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, où elle aurait trouvé cette phrase : *« Il n'y a pas d'autre bien que ce qui permet de payer le prix de l'accès au désir. »* C'est vrai que Lacan faisait payer le prix. Mais ce qui est vrai aussi, c'est qu'il le payait lui-même. On peut faire payer le prix à la mesure exacte du prix que l'on paye.

Ceci dit, il y a quelque chose de commun entre Lacan et Bernard Tapie. Ca ne me choque pas du tout. D'ailleurs, Lacan l'a dit : *je suis un self made man.* Il l'a dit comme ça, à la télévision, pour tout le monde, pour les médias. Vous pouvez le lire dans son écrit de *Télévision*. C'est très précis, et c'est d'ailleurs ce qui se vérifie : ce n'était pas un héritier. Nous mettrons, bien sûr, des guillemets à ce *self made*, puisque justement personne n'est *self made*. Le croire est ce qui appartient vraiment à la culture du marché. Pas au marché agricole mais au marché. On n'est jamais *self made*, on est fait à partir de ce qui fait insigne. Disons que *self made man* veut dire n'être pas un héritier. On peut l'être, mais si on l'est, il faut déjà arriver à le supporter.

Lacan comme maître, il était plutôt du style esclave, c'est-à-dire du style de celui qui travaille, ce qui est le contraire du privilège du maître. C'est cela qu'il faut arriver à tenir : quel maître était Lacan qui travaillait ? C'est d'ailleurs ce qui fait ma sincère indulgence pour Elisabeth Roudinesco : elle a travaillé, son ouvrage n'est pas une amusette. On fait évidemment la fine bouche devant le côté anecdote, devant le côté vie de Lacan. On pense que la vie, ce n'est pas intéressant et que c'est l'œuvre qui compte. On le pense avec les meilleures intentions du monde : ce qui est important, c'est l'enseignement. Ce n'est pas moi qui vais dire le contraire. Il est certain que c'est son enseignement qui fait Lacan insigne. Je vous fais d'ailleurs remarquer qu'*enseignement, enseigne* et *insigne* font partie de la même suite de mots. Un enseignement, c'est ce qui donne des signes, mais pas à la manière de l'oracle et selon le dit d'Héraclite, lequel n'est pas à confondre avec le dit du patient de Godin. L'enseignement de Lacan n'est pas oraculaire. On pourrait dire que la vie n'est rien par rapport à cet enseignement-là, mais c'est trop tard, mes chers amis, c'est perdu d'avance. Vous avez maintenant ça sur le dos, vous avez la vie de Lacan sur le dos. Et vous en aurez d'autres, parce que tous les oignons vont, bien sûr, se mettre à chercher leur trait de distinction. Des *Lacan et moi*, vous allez en trouver à la pelle – et moi, et moi, et moi… Vous allez avoir une insurrection d'oignons qui veulent être des poireaux, moyennant quoi on les mettra en rang d'oignons. Dire que la vie de Lacan passe bien après son enseignement, c'est perdu, dépassé. Il faut, là-dessus, être un peu en avance.

Je dis, au contraire, que la vie de Lacan est un enseignement pour l'analyste, qu'elle fait signe et qu'elle est une leçon. Je ne la détache pas des anecdotes, et

j'ajoute même que je n'en récuse aucune. Toutes sont vraies, même les fausses. Nous assistons, et c'est une chance, à la naissance d'un mythe. Moi, bien sûr, et quelques autres, nous faisons tout pour que Lacan ne soit pas un mythe, nous faisons tout pour qu'il soit mathème. Mais en même temps qu'ici nous faisons mathème, on fait mythe là-bas. Ce mythe, ils sont en train de le créer, ils sont en train de le créer à travers la diffamation. Mais la diffamation n'a aucune importance, parce qu'elle n'empêche pas qu'ils sont quand même en train de créer le divin Lacan et de faire sa consécration. C'est là ce qui rentre – nous y viendrons – dans le chapitre du *ce qui fait insigne*. Quand il y a quelque chose qui fait quelqu'un insigne, on assiste à une consécration. Ca se faisait chez les Romains : ils se livraient à l'opération de la *consecratio*. Quand il y avait quelqu'un qui s'était spécialement distingué dans l'ordre de la maîtrise et qui défuntait, ils pensaient que ce n'était pas offenser les dieux que de considérer qu'il y avait alors un *numen* nouveau qui allait s'inscrire au Panthéon. Eh bien, on est en train d'assister à cela, on est en train d'assister à la consécration de Lacan. Hormis nous, les proches, c'est ainsi que c'est pris : Lacan domine l'histoire de la psychanalyse en France, ce qui est d'ailleurs une vérité.

Que faut-il faire devant ça ? Eh bien, précisément, de ce mythe faire mathème. Je considère que toutes les anecdotes sur Lacan répondent au même principe. Toutes, même les plus connes, mettent en scène un homme au désir décidé. C'est pourquoi elles sont vraies même quand elles sont fausses. Nous y viendrons à ces anecdotes qui ont, quoi qu'on en pense, une grande fonction dans l'histoire de la pensée, depuis les maîtres de sagesse jusqu'à la vie des saints, celle de Diogène par exemple. Diogène, s'il ne nous restait pas par sa vie, il ne nous resterait pas grand-chose de lui. A cette époque, on n'écrivait pas. Un certain nombre de sages mettaient leur point d'honneur à ne pas écrire. Leur enseignement nous reste avant tout par l'exemple de leur vie. Eh bien, je mets Lacan à ce rang-là. Je le vois comme une sorte de Diogène, un Diogène en manteau de fourrure mais qui reste un Diogène.

Je ne vais pas – rassurez-vous – continuer ainsi toute l'année. J'en viens, au contraire, au point où j'en étais arrivé l'an dernier, et où j'avais formulé que l'Autre c'est la Chose. Pour le préciser, j'avais écrit ceci :

$$\frac{\textbf{Autre}}{\textbf{Chose}}$$

Eh bien, ce que nous ferons cette année, c'est de mesurer – pour le dire dans notre langage chiffré – l'écart entre petit *a* et S_1.

$$\mathbf{S_1} \Big| \; \boldsymbol{a}$$

C'est là ce qu'appelle la considération de l'extimité, s'il s'agit bien, avec S_1, d'un foncteur d'aliénation, et qui, comme tel, est collectivisant. C'est ce que Freud a appelé l'Idéal du moi et que Lacan a d'abord écrit, dans une première formalisation, avec un grand I. Il l'a ensuite, dans une seconde formalisation,

écrit S_1. En l'écrivant ainsi, il l'a aussi généralisé, puisque, comme composants de S_1, nous ne trouvons pas seulement l'Idéal du moi, mais aussi le Nom-du-Père, et bien d'autres choses encore. Ce S_1 est en tension avec ce que désigne le petit *a* comme plus-de-jouir particulier au sujet. Si nous mettons en tension S_1 et petit *a*, il s'agit alors tout simplement de la tension entre ce qui est collectivisant, idéalisant, voire universalisant, et ce qui est particulier.

Le Un – c'est à partir de là que nous avancerons – qu'on pourrait croire être le symbole du particulier – le symbolisme le dit assez – est, en fait, du côté de l'universel. Je ne dis pas qu'il s'y identifie, mais qu'il est de ce côté-là. Du côté du S_1, nous avons le lien social et, du côté de petit *a*, nous avons la jouissance en tant qu'elle désocialise. C'est là, évidemment, que Diogène est une référence. Souvenez-vous de ce que j'avais développé sur cynisme et sublimation. C'est bien de cela, repris par un autre biais, dont il s'agit ici. Nous avons, d'un côté, l'idéalisation des insignes et, de l'autre côté, la jouissance cynique. C'est là notre point de départ, qui – je le dis tout de suite – ne sera pas notre point d'arrivée.

C'est en quoi ce qui a été développé l'an dernier sous le nom d'extimité appelle un renversement. Je dirais que ce renversement redouble ou copie celui que l'on peut observer dans le décours des Séminaires de Lacan, ceux de *L'identification* et de *L'angoisse*. Nous faisons ici le même chemin mais à rebours, puisque c'est aussi bien une problématique de l'identification que nous parcourrons cette année. Le concept de semblant est aussi au programme, concept qui fait, chez Lacan, passage de l'imaginaire au symbolique et, aussi bien, passage du symbolique au réel.

Je vais pour finir vous indiquer le titre d'un livre qui, lui non plus, n'est pas un bestseller. Regardez s'il vous tente vraiment avant de l'acheter. C'est un ouvrage, pour la première fois traduit en français, du nommé Damascius le diadoque – c'est son titre. Il est né à Damas, et son ouvrage s'intitule *Traité des premiers principes*, qui porte aussi en sous-titre : *Apories et solutions*. Eh bien, cette année, je traiterai ça à l'envers : solutions et apories. Pour le Livre I, nous avons le titre : *De l'ineffable et de l'Un*. C'est un titre qui a tout pour nous retenir, puisqu'il indique que c'est de l'Un qu'on marquait ce dont on ne peut parler – ce qui n'est pas notre cas à nous. Damascius, c'est le dernier chef de file de l'école néoplatonicienne, celle qui a pris son départ du *Parménide* de Platon. Pendant quelques siècles, on s'est sustenté du *Parménide* pour penser, et plus spécialement à partir de sa première hypothèse.

Achetez donc ce livre de Damascius. Achetez aussi et surtout – ça vous fera plus d'usage – le *Parménide* de Platon, puisque c'est le livre dont Lacan recommandait la lecture à ses auditeurs. Il avait d'ailleurs l'air de mettre peu d'espoir en leurs lectures. Moi, j'en ai d'avantage, puisque nous sommes maintenant bien après. A partir du *Parménide* de Platon et *De l'ineffable et de l'Un* de Damascius, nous traiterons de l'identification en psychanalyse.

A la semaine prochaine.

II

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 12 NOVEMBRE 1986

J'ai, la semaine dernière, sensiblement dépassé l'heure, ce qui me permettra d'être plus bref cette fois-ci.

Au Japon, ce n'est pas à l'aide de l'oignon que l'on se figure le rapport du pareil au même, mais à l'aide du gland. Si j'en crois mon informateur, il y a dans cette langue une expression qui peut se traduire comme *Etre des glands qui comparent leur taille.* Cette expression aurait même quelques nuances. Les Japonais s'adonnent à qui mieux mieux à cette comparaison, c'est-à-dire à ce que Freud et Lacan ont souligné comme le narcissisme de la petite différence. Là, on peut dire que le gland se réjouit d'être impair. Dans la langue française, *A qui mieux mieux* signale un très curieux redoublement. L'étymologie nous apprend peu, sinon que la forme ancienne était simplement *Qui mieux mieux*, mais cela n'explique pas ce qui nous intéresse ici. Ca nous explique peut-être le *a* comme ajout, mais ça ne rend pas compte du *mieux mieux*. On en est venu, semble-t-il, à préfacer avec le *a* cette expression par contamination entre les expressions *Qui mieux mieux* et *Ils rivalisèrent à qui mieux fera*. Admettons cela, faute de mieux.

Ce redoublement du *mieux* nous ramène aussi au *plus*. En effet, on disait aussi *Qui plus plus*. Ce redoublement ne manque pas pour nous de significations. Ce *mieux mieux* et ce *plus plus* ont une valeur d'émulation, ils sonnent bien dans la langue pour exprimer ce bousculement humain qui se produit quand on veut sortir du lot, se faire remarquer. D'ailleurs, *Se faire remarquer* comporte lui-même un redoublement, et nous pourrions être tentés de l'élever au rang de pulsion. Ce que je glisse là, nous aurons à le reprendre. Nous aurons à savoir si *se faire remarquer* peut être rangé parmi les pulsions fondamentales, et, pourquoi pas, comme la pulsion dont l'objet serait le phonème ou le rien. Le phonème et le rien sont deux termes qui figurent dans une liste qui a été donnée une fois par Lacan et qui est celle des objets *a.* Mais ces deux termes n'ont pas été repris et mis en valeur, ils n'ont pas réussi à se faire remarquer, sinon comme problèmes.

Nous aurons, cette année, à parler du mieux et du meilleur. Nous aurons à en parler dans ce qui fait insigne. C'est là un terme qui a été appelé par le titre que Lacan a donné à son Séminaire sur l'Un : *…ou pire*. Ce titre, je l'ai explicité naguère, en remplaçant les points de suspension par le mot de père : *père ou pire*. Mais ces points de suspension pourraient aussi bien être substitués par *meilleur*.

Sur le meilleur, quelqu'un, cette semaine, m'a dit une parole de poids. C'est quelqu'un à qui j'avais rappelé, à titre de rectification subjective, la place qu'avait pour lui ce terme de meilleur. C'est en effet quelqu'un qui mettait en avant, sinon sa position, du moins sa crainte d'être un raté, et qui donc exprimait corrélativement le vœu d'être un poireau, d'être un poireau sous les espèces d'être le meilleur. Par la suite, il a été amené, du fait que je le lui avais si-

gnalé, à corriger ce mot de meilleur qui lui paraissait trop ambitieux. Mais quand on se corrige, le plus souvent on s'enferre. Quand on se trompe, il vaut mieux continuer. Il a donc corrigé ce mot, en disant qu'il souhaitait seulement être le meilleur dans son genre. Il pouvait, à l'occasion, se plaindre de n'en avoir aucun, de genre, et c'est pour cette raison qu'il pouvait s'estimer être raté, raté de ne pas avoir un genre. Ce *dans son genre* ne pouvait avoir qu'un seul sens, à savoir qu'il s'agit de son genre où il est le seul, où il serait le seul, ce genre, à l'avoir. Ce qui pourrait n'être qu'un trait parmi d'autres de l'aspiration à être le meilleur, se trouve là prendre sa valeur de paradigme. Etre le meilleur dans son genre où on est le seul : c'est ce qu'on veut, c'est ce que tout un chacun veut. Etant seul dans son genre, on peut facilement s'imaginer qu'on y est le meilleur. Eh bien, pas du tout ! Ce sujet en apporte la preuve : étant le seul dans son genre, on peut quand même y être le meilleur ou un raté. Nous avons là une proposition digne d'être considérée comme un paradigme du sujet.

Le sujet est à part, c'est son vœu, vœu dont il a à l'occasion connaissance et dont il a honte. Le vœu témoigne de ce que le sujet est hors du rang d'oignons. Et quand il se compare comme gland, il n'est pas en tous les cas à la taille de l'autre, que ce soit en plus ou en moins. D'où cette activité infantile qui consiste en la comparaison à qui mieux mieux des organes génitaux. Qu'elle soit faite par rapport aux géniteurs ou par rapport aux petits camarades, ou encore par rapport aux frères et sœurs, cette comparaison trouve ici sa fonction qui est celle de mettre en valeur le statut natif d'exception du sujet, à savoir le *tous sauf moi*. Ce *tous sauf moi* suffit à lui tout seul à nous interdire la quiétude de l'*Un-tous*. On voit, en effet, que cet *Un-tous* est mis à mal dans cette expérience, ou disons dans ce sentiment, puisque nous sommes vraiment là dans la phénoménologie de la névrose. C'est là quelque chose qui est bien au niveau du sentiment, et même du ressentiment, quand bien même le sujet croirait qu'il ne l'éprouve pas : il peut fort bien l'attribuer à l'*Un-tous* comme ressentiment des autres à l'égard de celui qui est différent. Bref, il en faut au moins deux : *l'Un-tous* et l'*Un-tout-seul*, c'est-à-dire celui qui est hors de l'*Un-tous*.

On peut ici rappeler ce que Lacan formule du sentiment du névrosé, à savoir qu'il se sent comme ce qu'il y a de plus vain à exister. Il n'est pas question ici d'inconscient, ça s'exprime et ça se dit. Nous sommes ici au fondement même du sentiment d'exister du névrosé. Il s'agit d'un affect que l'on peut dire fondamental et qui trouvera à se monnayer sous des formes diverses : exaltation ou dépression. L'adjectif de vain ou le substantif de vanité a beaucoup de résonances. C'est même un mot biblique. On pourrait écrire *vun*, la vanité de l'Un. Mais l'adjectif de vain ne doit pas nous faire oublier le *plus-un*, où nous retrouvons l'intensif de *mieux* et de *meilleur*. Etre le meilleur, on peut s'en faire gloire, c'est même la racine du vœu de gloire. Le *ce qu'il y a de plus* n'est alors pas effacé par le *vain.*

J'aurai, cette année, à reparler du *ce qu'il y a de plus*. On verra que c'est, en fait, par cette expression qu'on a songé à démontrer l'existence de Dieu. Exister mérite alors d'être écrit *ex-sister*, qui signifie se tenir hors. C'est comme cela qu'il faut lire Lacan : mot à mot. Il est même utile de le lire à qui mieux mieux. C'est à cela que doit servir ce que Lacan a appelé le cartel. Il a introduit le cartel pour que les glands comparent leurs lectures. Le *plus,* le *ce*

qu'il y a de plus, on l'appelle manque-à-être, qui est, comme le dit encore Lacan, une façon seulement approchée.

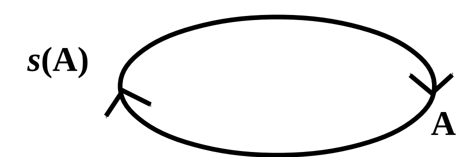
Dans le passage où il dit que *« ce n'est pas une raison pour le sujet de sacrifier sa différence »*, nous pouvons trouver le rappel de ce qui fait pour le sujet son entrée dans le monde. Il fait sont entrée dans le monde comme foncièrement un vilain petit canard. Vous voyez que nous ne quittons pas les fables, et pour les meilleures raisons du monde, puisque toutes les fables sont des histoires de vilains petits canards – les fables ainsi que les anecdotes, ces si précieuses anecdotes où, à l'occasion, se résume toute une philosophie. De certains philosophes, nous n'avons rien de plus que leur fable de vilain petit canard. Je vous ai annoncé que c'est à ce titre que je compte reprendre la vie de Lacan. L'histoire de la psychanalyse en France n'est rien d'autre que celle d'un vilain petit canard. Dans cette fonction de vilain petit canard – qui devrait être chiffrée pour qu'on s'en souvienne : le VPC – nous avons justement ce qui fait un cygne. Je vous rappelle que, l'an dernier, je vous ai monté en épingle le poème de Baudelaire intitulé « Le cygne ». Le secret des petits canards, c'est que ce sont tous des cygnes à titre de vœu d'être des insignes. C'est aussi le secret des oignons : ils veulent tous être des poireaux. Ca se retranscrit sous la forme de vouloir être un cygne pour nager en rang de canards.

C'est ce qui fait la valeur du mot de vœu. Avec l'orthographe française, on voit tout de suite que *vœu* est tout à fait différent de *je veux*. Avec le vœu, on a tout au plus un *je voudrais*. C'est ce que marque le *e* dans l'*o* : le vœu c'est déjà dans l'eau, il est en lui-même le témoignage que le sujet est exclu de ce que nous appelons l'Autre. Le sujet éprouve qu'il ne compte pas. Qu'on ne compte pas signifie qu'on croit n'être pas compté. Pour compter, c'est-à-dire pour être compté, il faut un trait de distinction. Il y a là une dialectique d'inversion : le trait de distinction est comme un trait de conformité. C'est cette dialectique qu'il s'agit d'apercevoir. Il y a là une prise par Lacan d'une catégorie hégélienne qu'il a été pêcher dans la *Phénoménologie de l'esprit*, pour lui faire subir une rectification subjective. Ca consiste précisément à faire apercevoir au sujet que c'est là où il se repère sur son trait de distinction, qu'il s'avère être le plus conforme. Compter pour quelque chose signifie qu'on entend être quelque chose. Compter pour quelqu'un, ça porte plutôt à l'Autre. Compter pour quelque chose pour quelqu'un, c'est être compté. Il suffit de le remarquer pour s'apercevoir qu'avec le trait de distinction ou de conformité, il ne s'agit jamais que d'un trait de sérialité. C'est le trait qui vous permet d'être mis en série. Aussi distingué que soit ce trait, il est ce qu'il y a de plus commun, de plus *comm'un*. Le commun, c'est une autre version de l'Un.

Vous connaissez cette phrase que Lacan a prise dans l'œuvre de Piaget. Il s'agit d'en saisir tout le prix, voire la structure. Cette phrase est celle-ci : *J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi.* Là, précisément, il y a série, et il est clair que, de cette série, le sujet s'excepte tout en se comptant. C'est là l'illustration d'une proposition de Lacan qui paraît difficile, à savoir que le sujet doit à la fois se compter dans l'Autre et n'y faire fonction en même temps que de manque. C'est dire qu'il est toujours déjà compté, qu'il compte à titre de *en moins*, et que, par là, il s'ajoute comme manque. Si j'ai trois frères, Paul, Ernest et moi, je devrais être le quatrième. C'est à ce titre-là que, me comptant dans l'Autre par mon trait de sérialité, je ne peux en même temps, dans ce lapsus,

que me distinguer en tant que *Je*.

C'est là exactement ce qu'il faut pour ressaisir ce schématisme qu'il m'est déjà arrivé de commenter et qui est le cercle de la signification allant du signifié de l'Autre à grand A, et vice versa.



Ce schéma formule l'ambition de la quadrature, à savoir le vœu vain de la réduction du cercle au carré, la réduction des aberrations qu'introduit le cercle par rapport au carré, c'est-à-dire l'ambition de réduire l'Autre à l'Un sans devoir ramener des éléments mathématiques excédentaires. Lacan a fait un grand usage du carré, puisque ses schémas, y compris ceux des Discours, sont précisément quaternaires. Le carré paraît être le paradigme même du signifiant mathématique. Nous avons donc là l'ambition de réduire l'Autre à l'Un, et c'est pour nous l'occasion d'approcher ce qui fait obstacle à cette réduction, et qui justifie ce terme d'Autre dont nous faisons usage dans la psychanalyse, cet Autre qui n'est pas un nom de l'Un.

Cette quadrature du cercle est-elle concevable dans la psychanalyse ? Est-elle concevable dans la structure de la communication ? Peut-on s'en tenir à ceci, que l'Autre est un tout ? Si l'Autre était un tout, s'il n'était que cela, il n'y aurait pas d'objection à le réduire à l'Un. Pourtant, en même temps, l'Autre est Un. Il est Un parce que quand nous écrivons cette première lettre de l'alphabet, nous supposons qu'elle intitule tous les signifiants. A cet égard, l'Autre serait complet et il n'y aurait alors aucune nécessité de l'introduire. On s'en passe d'ailleurs très bien dans le structuralisme linguistique où l'on fonctionne à coup de *tous*. C'est même ce qu'avait introduit le structuralisme au départ : ne voir que des *tous* partout. C'est par exemple, dans la critique littéraire, définir le corpus réunissant tous les éléments et en étudier les relations. Or, il y a obstacle à ce que l'Autre soit Un, en ceci que le sujet, si totaux que soient les signifiants de l'Autre, se soustrait à cet Autre et le décomplète. C'est là ce qui, en premier lieu, interdit la réduction de l'Autre à l'Un. Nous avons cette objection subjective que le sujet ne naît et ne se construit que par soustraction à l'Autre. C'est ce qui s'éprouve de la position du névrosé.

Cette quadrature impossible du cercle est exactement ce que démontre la phrase de Piaget que je vous ai citée. D'un côté, j'ai sans doute ma place dans l'Autre, j'y ai ma place au titre d'un frère entre autres. Moi aussi je suis un petit canard, moi aussi je suis en rang d'oignons. Liberté, je ne sais pas. Egalité, sans doute. Fraternité, certainement. Moi aussi je suis un frère et, à cet égard, je compte dans l'Autre. Mais ce qui est proprement du sujet, c'est qu'en même temps je décomplète cet ensemble de l'Autre, puisque je viens en surnombre. Quels que soient ses efforts pour se chiffrer dans l'Autre, le sujet est en position de surnombre. Bien sûr, il pourrait dire : *j'ai quatre frères, Paul, Ernest, moi et moi,* mais le même phénomène se reproduirait. C'est ce qu'on essaye de dire quand on dit : *j'ai trois frères, Paul, Ernest, mieux et mieux.* On peut

compter à qui mieux mieux, ça sera toujours du pareil au même.

III

$

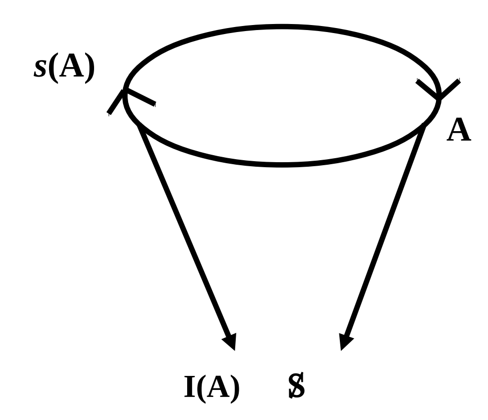
Je pense là vous illustrer que, d'un côté, l'Autre est complet, et même complaisant. Il est complaisant au sujet qui, serait-il inapte ou handicapé ou déficient, a tout de même le droit d'être un frère. Mais, d'un autre côté, l'Autre satisfait à ce qui est là une soustraction subjective foncière, et dont la langue ne cesse de témoigner par le lapsus et le mot d'esprit. C'est ce qui fait que ce cercle reste un cercle, il ne se carre pas. A partir de ce cercle, le sujet ne peut nullement se carrer sur son identité.

L'Autre est prodigue en significations du sujet. C'est la valeur que nous pouvons donner à *s*(A), c'est-à-dire : *je suis un frère parmi les autres, je suis un entre autres.* Mais cette assertion, dit Lacan, *« ne renvoie qu'à sa propre anticipation dans la composition du signifiant en elle-même insignifiante ».* Qu'est-ce à dire ? Beaucoup de choses sur lesquelles nous reviendrons. Nous reviendrons sur l'anticipation comme fondement de l'identification. Mais là, au point où nous en sommes, nous pouvons saisir, à partir de cette phrase de Lacan, que les significations sont déjà là. Ce n'est pas pour moi qu'on invente le fait et le nom d'être un frère, puisque c'est, au contraire, ce qu'il y a de plus commun. C'est même par là que, d'une certaine façon, ça ne veut rien dire. On ne dit rien à ma différence en le disant, on ne le dit qu'à mon identité. J'ai certainement une identité par laquelle je suis pareil aux autres, mais, à côté de mon identité, j'ai ma différence. A cet égard, tout ce que je peux signifier n'est rien d'autre que ce qui sera rangé en rang d'oignons.

Dans ce *s*(A), il faut loger ce qu'il y a de plus impardonnable, au moins dans la psychanalyse. Ce qu'il y a de plus impardonnable, c'est l'effet de déjà-dit, effet qui fait entendre, dans ce qu'on dit, une simple anticipation de ce qui est déjà là dans la composition insignifiante du signifiant. L'effet du déjà-dit signale justement que ça n'est pas pour moi, que ça rate le sujet comme à nul autre pareil. Cet effet de déjà-dit, c'est ce que signifient toutes les significations tant qu'elles ne sont pas branchées sur le fantasme. L'effet de déjà-dit est la signification de toutes les significations, et la signification de toutes les significations ne s'anime pas du fantasme. Elle est un *tu es un entre autres,* elle ne fait que connoter l'entrée du Un subjectif parmi les autres.

Les entretiens préliminaires ont justement pour fonction de jauger cet effet de déjà-dit et de le nettoyer. C'est alors que peuvent surgir, pour le sujet en analyse, des paroles qui ont compté pour lui. Même chose du côté de l'analyste : rien de plus dérimant que les interprétations standards communiquant au sujet qu'il est simplement un entre autres. Les interprétations, vous le savez, il faut les faire sur mesure. C'est ce dont Lacan loue Freud. Avec Freud, le sujet pouvait entendre une interprétation comme adressée à lui et à personne d'autre, c'est-à-dire une interprétation supposant que l'Autre est décomplété. Même si tous les signifiants sont déjà au lieu de l'Autre, le signifiant propre du sujet y manque. C'est en ce lieu-là que l'interprétation se loge. Il s'agit d'impliquer la nécessité d'un signifiant en plus, qui pourrait nommer en propre ce

sujet en tant qu'il décomplète l'Autre. Nous avons là un autre Un, l'*Un-en-plus* par rapport à l'Autre. On peut même dire que cet Autre mérite son nom d'Autre en ce qu'il laisse justement sa place à l'*Un-en-plus*. Ca s'écrit $\barS$. Le sujet est barré de ne pas avoir sa place dans la série de l'Autre.



Nous avons donc *s*(A), A, $\barS$, et Lacan ajoute I(A). Le grand I est prélevé sur le mot d'idéal, mais il faut aussi donner sa vraie valeur à la parenthèse de l'Autre. Le grand I désigne la nécessité du *Un-en-plus* prélevé sur l'Autre. Vous pouvez aussi vous repérer sur une écriture plus récente de Lacan, à savoir : $S_1(S_2)$. Ici, S_2 prend la fonction d'un *Un-en-plus*, alors qu'il est pourtant de l'Autre. C'est en quoi il conserve comme I(A) la valeur d'idéal – ce qui ne nous dit rien sur son être, sinon que cet être est en question. Là où S_1 est à sa place, il est un semblant, le semblant d'un *Un-en-plus* prélevé sur l'Autre. Cet *Un-en-plus* est en effet toujours prélevé sur l'Autre. Pour obtenir ce signifiant en plus qui permettrait au sujet d'être compté pour Un, on n'a pas d'autre ressource – l'expérience le montre – que d'aller le pêcher chez l'Autre.

Cet *Un-en-plus* qui serait un signifiant distingué, ne l'est qu'à titre d'idéal. C'est un signifiant qui n'a pas pour le sujet un effet de déjà-dit, mais, au contraire, un effet de dit premier. Il n'a pas un effet de dit second à placer en S_2, ce n'était pas déjà dit pour lui et pour les autres. Il s'agit d'un dit premier qui est à entendre comme le contraire du déjà-dit, c'est-à-dire comme un dit qui serait propre au sujet. Même s'il a été dit pour d'autres, il a vraiment été dit pour lui. Il a pu être entendu par le sujet comme l'anticipation de son destin, l'anticipation de là où il était vraiment compté et pesé. Il y a des paroles qui sont distinguées par le sujet, et qui peuvent même être les plus banales du monde, qui peuvent même avoir été dites à quelqu'un d'autre. Mais le sujet les a reprises pour lui, et ce sont donc des paroles qui méritent d'être dites premières, c'est-à-dire coupées de la série.

C'est ce que Lacan exemplifie avec le trait unaire. J'ai dit, la dernière fois, que ce mot était un néologisme, et j'ajoute aujourd'hui que c'est un néologisme qui est tout à fait bien formé. On l'emploie assez couramment dans la langue logique et mathématique, comme on emploie aussi bien le mot de binaire qui est construit de la même façon. En anglais, ça s'est lexicalisé : *unary*. Qu'est-ce qui fait la différence de l'unaire et du binaire ? Le binaire c'est, par

exemple, S_1-S_2, c'est une dyade. L'unaire, lui, adjective S_1 en tant que coupé de S_2. C'est bien entendu une illusion, puisqu'on vient trop tard et que tout a déjà été dit. Ca ne prend sa valeur que de sa place de semblant. Si vous lisez le petit texte de Lacan qui s'appelle « …ou pire », vous y voyez l'insistance mise sur ce qui coupe le S_1 du S_2. Nous avons là la notion d'un signifiant qui représente le sujet mais pas pour un autre signifiant. Ca serait un signifiant qui ferait exception à la loi du signifiant, celle de représenter le sujet pour un autre signifiant. Ce qu'on vise avec I(A), c'est le signifiant qui représente le sujet mais en tant qu'il est hors série. Même si l'on n'a pas de frère, il suffit de se regarder dans le miroir pour pouvoir dire qu'on en a deux. C'est ce qu'a de spécial l'identification de l'enfant unique et l'invention qui doit être prodiguée dans ce registre.

Remarquons que nous sommes là aux fondements mêmes du *je suis*. Nous reviendrons cette année sur ce *je suis* qui a été glorieusement illustré dans notre tradition philosophique. Ca a été d'ailleurs tronqué, puisque le *je suis* cartésien subsiste apparemment sans prédicat. Il reste un pur *je suis* sans que l'on sache ce que *je* est. C'est évidemment un pur *je suis* qui vise avec ses moyens le $\$$ dans son ex-sistence à tous les prédicats. Ce qu'il y a de spécial dans l'opération cartésienne, c'est d'essayer de viser, sans grand I, le sujet comme tel, le sujet dont il n'y aurait au fond rien de plus à dire que ce *je suis*. Apparemment – et c'est ce qui donne son air de liberté à la méditation cartésienne – il s'y opère une position du sujet sans l'appui de S_1, puisque ce sujet se met justement dans la position où rien ne lui vient de l'Autre, y compris les signifiants mathématiques. C'est alors dans ce vide que surgit cette position subjective d'être coupé du signifiant un. Tout l'effort est de montrer, dans notre lecture de Descartes, que ce signifiant y est.

Dans le *je suis*, il y aussi l'aliénation. C'est d'ailleurs ainsi que Lacan évoque le grand I. Il l'évoque par l'aliénation du sujet dans l'identification, première forme de l'Idéal du moi. Ce grand I, on peut aussi le considérer comme le I du mot insigne – insigne de l'Autre, insigne de la toute-puissance de l'Autre à fixer le sujet. Il y a donc là, une aliénation dudit sujet. C'est une aliénation que l'on saisit moins dans le régime de l'unaire que dans celui du binaire. Au temps unaire de la constitution du sujet, ça n'est rien qu'à lui. C'est seulement au temps binaire, quand s'ajoute S_2, qu'on s'aperçoit que le signifiant qui représente le sujet ne le représente que pour les autres signifiants. Au temps de l'unaire proprement dit, il n'y a pas d'aliénation signifiante. Pour qu'on puisse dire qu'il y a aliénation signifiante, il ne suffit pas que le signifiant vienne de l'Autre. Il n'y a aliénation qu'au temps 2. C'est uniquement au temps où il y a S_1-S_2 qu'on peut parler d'aliénation. C'est là la structure du *je voudrais être un poireau pour être mis en rang d'oignons*. Le vœu de S_1, c'est d'être un poireau. Et parce qu'on les met, ces poireaux, en rang d'oignons, on voit alors que ce S_1 ne sert jamais qu'à représenter le sujet pour un autre signifiant. A cet égard, il y a dans tout *je suis* un transport dans l'Autre.

Mais la capture dans l'unaire laisse un reste. En tout état de cause, elle laisse un reste du sujet. Vous allez voir la valeur qu'il y a à ne pas résorber ce reste, ce reste ineffable, ce reste qui est petit *a*.

$$\frac{S_1}{\$} \qquad \frac{S_2}{a}$$

C'est pourquoi la référence répétitive de Lacan aux néoplatoniciens a pour nous toute sa valeur. Plotin, c'est le penseur de l'Un. A Athènes, pendant quelques siècles, il y a eu une école de penseurs qui ont voulu être les penseurs de l'Un. On les appelle les néoplatoniciens, parce que c'est dans Platon, dans quelques pages de Platon, qu'ils ont trouvé le départ de leur inspiration. A partir de là, ils ont bien sûr rayonné, mais c'est la première hypothèse du *Parménide* qui est leur point de départ.

Cette pensée de l'Un ne s'intéresse aux autres signifiants que dans la mesure où ils seraient eux aussi des Uns. Cette pensée est l'effort pour centrer l'identification sur l'unaire. Quand on en est là, disons qu'on n'arrive plus rien à identifier. Avec les néoplatoniciens, nous avons l'idée d'un Un qui ne serait pas de sérialité. C'est pourquoi, à cet Un, il faut mettre l'article défini : l'Un. Ce qui est amusant, c'est que ces philosophes ont fait série. C'est même eux qui, dans l'histoire de la philosophie, ont fait le plus série. Il y a eu Plotin, puis Proclus, et puis d'autres. Le dernier, c'est Damascius. Ils s'estimaient tous être les successeurs de Platon, et je trouve merveilleux que ceux qui se sont voués à l'Un-tout-seul, qui se sont refusés à être sérialisés, se soient tous mis en rang d'oignons. De Plotin à Damascius, on a une série, une hiérarchie, une succession. Une des grandes activités de ces penseurs de l'Un, c'était, pour des raisons de structure, de commenter Platon, de le scruter vraiment dans le mot à mot, avec l'idée qu'il disait, entre les lignes, autre chose pour l'élite, et qu'il avait donc une doctrine secrète. Je ne sais pas si ça vous fait penser à quelque chose… La tendresse que j'éprouve pour les néoplatoniciens est due au fait qu'ils aient eu, avec leur Un, un certain nombre de problèmes qui avaient à voir avec ceux que Freud et Lacan ont rencontrés.

Il y a bien des choses à apprendre de cette succession des néoplatoniciens, tous plus poireaux les uns que les autres et parfaitement rangés en rang d'oignons. Nous avons spécialement quelque chose à apprendre de Damascius dans son *Traité des premiers principes*. Nous aurons à évaluer ce que Lacan appelle brièvement la confusion plotinienne, dont il gratifie aussi les analystes, et qui est celle de l'Etre et de l'Un. Nous aurons à évaluer en quoi la procession – terme plotinien – fait radicalement objection à l'ordre du signifiant comme créationniste, même si les néoplatoniciens avaient trouvé dans le schème mathématique de quoi rendre productif leur Un. La confusion plotinienne implique d'abord que l'on ne pense pas, mais c'est d'une autre façon que nous développerons la théorie lacanienne des énades qui sont les puissances de l'Un.

A la semaine prochaine.

III

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 19 NOVEMBRE 1986

Je suis plongé dans les ouvrages des néoplatoniciens. Je peux vous assurer que c'est une lecture longue, ardue, et j'ajoute emmerdante. Ca avait d'ailleurs été remarqué naguère par Lacan, qui pouvait dire que, dans les lettres de son petit logogriphe *unien*, il y avait le mot *ennui*. Ca n'enlève pourtant rien à l'intérêt de telles lectures.

Je vous avais indiqué que je vous parlerai des néoplatoniciens, je vous avais même conseillé de faire l'emplette du dernier volume de cette école traduit en français, à savoir le *Traité des premiers principes* de Damascius, et plus exactement le Livre I qui traite de l'ineffable de l'Un. Mon problème est de savoir comment vous y intéresser. Ce qui peut-être m'y aider, c'est que je suis moi-même passé par là. C'est un fait que, dans la période de mes études de philosophie, j'avais fait l'impasse là-dessus. Je m'étais dit qu'il y aurait au moins ça que je ne saurai pas. Il y a, bien sûr, beaucoup d'autres choses que je ne sais pas, mais là, j'avais vraiment coupé le savoir à acquérir, j'avais fait une exception, due sûrement à une désapprobation foncière que je ne pouvais m'empêcher de porter à l'égard de ces philosophes.

Je portais aussi une telle désapprobation à l'égard de Bergson. Ca me prouve, au moins rétrospectivement, la cohérence de mes goûts, puisque Bergson aimait précisément beaucoup les néoplatoniciens. Le goût qu'il avait pour eux, l'avait amené à faire des cours au Collège de France qui ont beaucoup fait pour les études néoplatoniciennes en France. Ce goût de Bergson nous vaut aujourd'hui une floraison de traductions. A vrai dire, pour qu'il y ait une telle floraison, il suffit de quelques subsides du CNRS, et puis que l'on trouve, caché quelque part dans un séminaire du côté de Louvain, quelqu'un qui s'emploie à répandre des écrits dans le public d'aujourd'hui. Il est évident que ce *Traité* de Damascius va tout droit dans les bibliothèques. Il se range à côté d'autres livres, et il ne fait que représenter le sujet de l'érudition pour les autres ouvrages de la série. Les Classiques, eux, on les a déjà traduits, et, pour continuer de traduire, on va alors chercher dans des rayonnages un peu oubliés.

Eh bien, cette histoire complexe du renouveau des études platoniciennes, nous allons essayer de la mettre à profit. Après que mes goûts en philosophie m'aient conduit à me détourner des néoplatoniciens, c'est Lacan qui me fit m'y intéresser, et puisque c'est pour l'enseignement de Lacan que vous êtes ici, il y a des chances que j'arrive à vous y intéresser aussi. Par quelles voies ? Eh bien, tout simplement par les voies de la réflexion sur l'Un. Les néoplatoniciens sont des penseurs et des adorateurs de l'Un. Ils prennent en tout cas cet Un comme pivot de leur pensée. Comme vous pouvez le voir dans Damascius – si vous avez bien voulu commencé à le lire – ils prennent cet Un comme tremplin, pour être ensuite conduits – remarquons-le – à l'articulation de cet Un et des mathématiques, spécialement en ce qui concerne le nommé Proclus.

Il faut peut-être que je vous écrive au tableau la petite succession des noms de ces néoplatoniciens.

Platon Plotin Proclus Damascius

Le phénomène intéressant, c'est qu'entre Platon et Plotin, il a fallu quand même sept siècles pour produire le néo. Après Plotin, c'est Proclus et Damascius que nous retiendrons. Il y a bien eu, entre Plotin et Proclus, quelques intermédiaires, en particulier quelqu'un dont il ne nous reste rien et qui est le nommé Sirianus, maître de Proclus. C'est de lui que Proclus aurait tiré sa théorie des énades. Damascius, c'est le dernier. On discute entre érudits pour situer le moment où l'empereur a fait disparaître cette école.

Il s'agit donc d'emprunter les voies de la réflexion sur l'Un. Pourquoi est-ce que l'Un nous intéresse, puisque nous croyons beaucoup plus fort de réfléchir sur l'Autre ? Réfléchir sur l'Autre, c'est déjà une bonne raison pour s'intéresser à l'Un, et pour examiner si notre Autre serait l'Autre de cet Un-là. On peut être renvoyé de l'Autre à l'Un, c'est au niveau d'une dialectique élémentaire. Mais on peut dire plus clairement que l'on ne peut, sans l'Un, penser et poser le sujet, et que l'on ne peut, sans l'Un, opérer avec le sujet dans la psychanalyse. Après tout, les néoplatoniciens, ils essayaient à leur façon de situer l'âme dans la procession de l'Un. Par là-même, ils faisaient de l'âme une sorte d'Un, dont il faudra discuter, selon les auteurs, s'ils l'appelaient énade ou monade. Si ces termes ne vous intéressent pas comme tels, allez voir le petit écrit de Lacan intitulé « …ou pire » et auquel je vous ai déjà renvoyés. Vous verrez que Lacan prend le plus grand soin à distinguer l'énade de la monade. Il y ajoute même ce terme qui est de son cru : la *nade*, qui fait évidemment écho au *nada* espagnol, c'est-à-dire au rien.

Que ce soit comme énade ou comme monade, les néoplatoniciens situaient donc l'âme dans la procession de l'Un. Nous en retrouvons un écho dans la psychanalyse quand c'est le moi qui est l'Un en fonction dans l'expérience. Ce n'est pas ce que fait Lacan. Il rencontre aussi l'Un, mais d'abord par le biais de la problématique freudienne de l'identification. Dans cette mesure même, le sujet qu'il met en question est en déficit d'Un. Le sujet lacanien ne procède pas de l'Un, il n'est au contraire appelé à fonctionner dans l'inconscient que par identifications. C'est au point que l'on peut dire, non sans quelques qualifications, que l'analyse n'opère que sous réserve de l'Un. Ca fait que l'analyste a une pente à se prendre pour l'Un, et que la conclusion d'une analyse a pu apparaître à toute une école analytique – dont on se demande pourquoi elle est dite orthodoxe – comme une identification à l'analyste. Une identification appelle le semblable au semblable, c'est-à-dire l'un-moi à l'un-analyste. C'est par ce biais-là que Lacan traite de la problématique de l'identification. L'identification, c'est quand même toujours celle d'un autre à l'un, et non de l'un à l'un – il n'y a pas là de majuscules.

Ce qui a donc occupé Lacan, c'est le *faire un* qu'implique l'identification. Ce *faire un* explique pourquoi la thématique du Séminaire de *L'identification* rebondit, bien des années après, dans le Séminaire *…ou pire,* où il est question du rapport sexuel. Ce qu'ont de commun l'identification et le rapport sexuel, c'est le *faire un*. Pour qu'il y ait du sexuel là-dedans, il suffit de faire appel à

ce qu'ont été les dits les plus classiques sur l'amour, sur la relation sexuelle, et plus précisément sur l'union des corps. On y voit que la ligne principale est donnée par un *ne faire qu'un.* Nous avons là déjà une petite indication que le rapport sexuel est bien ce qui est au cœur de l'identification. Mais dans le même temps où Lacan accentue ce rapport sexuel qu'il n'y a pas – jugement d'existence négatif – il énonce qu'*« il y a de l'Un »*. Cela fait déjà entendre que cet Un-là n'est pas celui du rapport sexuel. Disons, pour faire avancer les choses, que cet Un est, dans la psychanalyse, nécessité non par ce qui serait l'union sexuelle mais par le langage.

Pardonnez-moi de vous arracher maintenant à des termes qui vous sont familiers pour en revenir aux néoplatoniciens. Ce n'est pas seulement parce qu'ils sont les penseurs de l'Un que je vous encombre avec eux, mais parce qu'ils sont avant tout des commentateurs et qu'ils ont fait du commentaire de Platon leur activité essentielle de philosophes, surtout à partir de Proclus. Ne serait-ce que par là, ils peuvent nous éclairer sur le rapport du sujet et du signifiant quand il s'agit de la chasse à la vérité. Il est clair que pour eux la chasse à la vérité passait par la lettre, par l'écrit et l'exégèse. C'est déjà pour nous un enseignement en ce qui concerne les chances du signifiant, ses chances de ressurgir à l'improviste et de produire des effets inédits. C'est déjà pour nous un enseignement que de voir que la lettre de Platon a pu être réveillée de cette façon-là, sept siècles après qu'elle ait émergé.

Ca a commencé au moment où Plotin s'est fait le destinataire de cette lettre. Il considérait que la lettre volée de Platon arrivait toujours à destination, dans la mesure où il en était, lui, le destinataire. Les lettres arrivent toujours à destination. Elles arrivent d'abord toujours à destination quand il y a quelqu'un pour s'en faire le destinataire. A cet égard, ça laisse de l'espoir pour Lacan. Dans sept siècles, un Plotin viendra faire valoir ce que nous avons été aveugles à saisir. Après tout, Stendhal lui-même se promettait d'être apprécié dans un siècle, et ça s'est admirablement vérifié. C'est, maintenant que tout le monde le lit, qu'on commence à se demander si ça n'aurait pas fini de porter des effets de vérité. Mais enfin, entre Platon et Plotin, ce n'est pas vide, on n'a pas du tout oublié Platon, il y a la période de l'ancienne et de la nouvelle Académie. Tout ça est dans le sac du moyen platonisme, dont les néoplatoniciens, quand ils arrivent, ne pensent pas du bien. Ils ne pensent pas du bien de tous ces élèves de Platon. C'est en rupture avec l'Académie orthodoxe qu'ils reviennent à Platon. Pour eux, ce qu'il y a eu après Platon a seulement consacré l'éclipse de la philosophie de Platon. C'est joliment dit par Proclus : *« La philosophie de Platon s'était comme retirée en elle-même et rendue invisible de la plupart de ceux qui faisaient profession de philosopher. »*

Proclus accrédite Plotin de ce qu'on pourrait appeler un retour à Platon. L'essentiel de l'œuvre de Proclus n'est fait que de commentaires des dialogues de Platon. Il est pour une bonne part traduit en français par quelqu'un que Lacan lisait, à savoir le Père Fustigière, auteur, entre autres, d'une *Révélation d'Hermes Trimégiste* en quatre volumes. C'est une mine tout à fait sensationnelle où Lacan a pris son intérêt pour un néoplatonicien que je n'ai pas mis dans la liste et qui est le nommé Jamblique. Précipitez-vous pour le lire, car c'est une référence produite par Lacan à propos du phallus. Allez voir son livre intitulé *Des mystères d'Egypte.*

Il y a donc les commentaires de Proclus, qui sont en cours de traduction, par exemple son commentaire du *Parménide*. Proclus est quelqu'un que je trouve très sympathique. Il a passé son temps dans le commentaire et il semble que ce qui le dirigeait pourrait avoir pour nous un petit reflet. Il est évidemment conduit à constituer un Platon inépuisable. De ce dernier, il dit ceci : *« Si nous devions lui appliquer la dette de gratitude contractée par ses bienfaits à notre égard, tout le cours du temps n'y suffirait pas même. »* Il y a là, vous le voyez, une sorte de lieu commun où l'élève commentateur est pris. En même temps, il y a chez lui, par rapport à Platon, une simplification, une mathémisation qui ne va pas sans une certaine dissécation. Ca ne ressemble pas du tout à Platon, mais alors pas du tout ! Proclus situe précisément la fidélité rigoureuse à Platon dans un abandon total du style de Platon. Platon, c'est plein d'historiettes, de paraboles, et de dialogues où les personnages ne sont pas du tout équivalents les uns aux autres mais assez typés dans leur particularité. Et puis il y a aussi des ruptures de ton : il y en a un qui, à un moment, se met à parler et on ne sait pas comment le prendre. Même quand c'est Socrate, on n'est pas bien sûr. Il y a toujours cette vacillation d'un *comment faut-il l'entendre*. Tandis que Proclus, dans ses discours sur l'Un, pratique, lui, un ton tout à fait uni par rapport à Platon. C'est un ton qui n'est animé que par un certain nombre de jongleries verbales tout à fait monotones.

Ce mouvement de Platon à Proclus, on le retrouve dans la psychanalyse. Ca reproduit même quelque chose du mouvement qui va de Freud à Lacan. Plus on mathémise Freud, plus se dissipe ce qu'on pourrait ressentir être la richesse inépuisable de l'inventeur de la psychanalyse. Qu'est-ce qui nous enchante chez Freud, surtout dans ses premiers textes, ceux qui sont contemporains de la découverte de l'inconscient ? Eh bien, c'est le particulier de chaque cas. Ce qui nous enchante dans les *Cinq psychanalyses*, c'est qu'on assiste à ce que Freud fait, sauf pour le cas Schreber où il s'agit d'une lecture et d'une exégèse. Ce qui nous enchante dans la psychanalyse, c'est finalement toujours la *phronesis* – terme grec qui s'est répercuté en latin comme *prudentia* et dont nous avons fait la prudence. La prudence était pour Aristote une vertu majeure, il en faisait même la vertu propre à l'action en ce monde où l'on n'a affaire qu'au contingent, c'est-à-dire à ce qui se présente, et où il s'agit alors, dans cette opportunité, d'être efficace.

De cette *phronésis*, Aristote distinguait la *sophia*, c'est-à-dire la sagesse mais aussi le savoir, là où nous, nous plaçons le mathème. Cette *sophia* porte sur le nécessaire et ignore, dit Aristote, ce qui naît et ce qui périt. Elle ignore tout du vivant et peut par là être immuable comme son objet même. De toute façon, il n'y a pas de doute qu'on a vu la psychanalyse émerger à partir de la *phronesis*, et que Freud reste par excellence le *phronimos*, le prudent de la psychanalyse. Et il n'y a pas de doute que Lacan, prenant là son départ, a toujours davantage accentué, d'une façon de plus en plus unilatérale, l'élaboration d'une *sophia* propre à la psychanalyse, l'élaboration d'un mathème immuable. Il est tellement immuable que c'est ce que nous produisons et répétons constamment. Evidemment, pour suivre Lacan jusque là, il faut aussi apprendre à s'intéresser aux néoplatoniciens et aux logiciens, même si l'on pense que ça se dessèche en chemin. A cet égard, il faut bien avouer que nous, nous travaillons dans le sec.

Je peux ici brancher une petite note sur l'expression de *calcul de l'interprétation,* qui fait encore, jusqu'en décembre, le titre des conférences de l'IRMA. C'est une expression qui surprend, puisqu'il semble que le calcul relève avant tout du mathème dont on peut dire qu'il porte sur le nécessaire et qu'il n'élimine pas le contingent dans l'expérience, contingent auquel justement l'interprétation a affaire. Elle a affaire avec ce qui se présente sur le moment, et elle a donc plutôt intérêt à se déclencher au moment opportun, qui, comme tel, n'est pas prévisible par le calcul. Calcul de l'interprétation veut dire prudence de l'interprétation au sens aristotélicien. La prudence s'exerce au niveau du particulier, il s'agit de savoir comment faire au niveau de l'action. Le terme de calcul est donc approprié quand il s'agit de l'interprétation. C'est même ainsi qu'on traduit Aristote : *« La prudence est la vertu de cette partie de l'âme qu'on appelle l'âme calculative. »* A cet égard, le terme de calcul nomme la délibération propre au niveau de la prudence.

Il n'y a pas de doute que l'on trouve, chez Proclus et Lacan, une accentuation du mathème au détriment de toutes les couleurs et de toutes les variations que l'expérience apporte dans sa contingence. On peut de fait, dans l'enseignement de Lacan, distinguer la partie plus ancienne où il est au plus près de la contingence freudienne, afin de la structurer et de la mathémiser. C'est par exemple ce que vous éprouvez dans la façon dont il met quasiment en mathème, dans « La direction de la cure », le rêve de la belle bouchère qu'il va chercher dans l'*Interprétation des rêves*. Il prélève chez Freud un fragment qui a toute la contingence d'un rêve qu'on rapporte à un analyste, et, de cette contingence, il dégage la structure qui est en jeu. Il faut distinguer ensuite la partie la plus récente de cet enseignement, où c'est directement le mathème qui est traité et élaboré comme tel. Eh bien, cette année, il s'agit à nouveau d'évaluer ce mathème et de voir en quoi il est susceptible d'éclairer la contingence de l'expérience.

Comme je me suis tapé du Proclus, je vais vous lire un petit passage où il expose sa méthode. Je dois dire que c'est plein de résonances pour nous et que ça ne qualifie pas mal l'opération de Lacan sur Freud : *« Dans tous les cas, je préfèrerai l'évident, le distinct et le simple à leurs contraires. Je prélèverai ce qui est transmis par des symboles* [il s'agit là des figures et des apologues] *et j'en tirerai au clair l'enseignement. Ce qui est transmis par les images, je le ferai remonter à son original. Ce qui est écrit d'une manière trop catégorique, j'en donnerai confirmation par des raisonnements qui remontent à la cause. Ce qui est composé de démonstrations, je le scruterai, j'expliciterai à fond le mode de vérité qu'il contient, et je le rendrai familier à mes auditeurs. Ce qui est proposé en énigme, j'en découvrirai la signification claire, en faisant appel à d'autres données que je tirerai, non de présupposés étrangers à la pensée platonicienne, mais des écrits les plus authentiques de Platon. »* C'est là expliquer Platon par Platon, par ce qui est le plus authentique de l'œuvre de Platon. Mettez Lacan à la place et voyez que ça va aussi bien. *« Quant à ce qui tombe immédiatement sous le sens des auditeurs, j'en examinerai l'accord avec la réalité telle qu'elle est. »* Proclus se trouve là dans une position très bien explicitée du disciple fidèle qui va jusqu'à l'effacement, effacement qu'il formule au début quand il évoque ceci : *« Nos auditeurs auront à s'attaquer, non pas à nos propres discours, mais à la sublime pensée et à la philosophie*

divinement inspirée par Platon. » Ce qui vaut n'est pas moi, je ne vaux que comme intermédiaire de la pensée qui, elle, vaut par elle-même.

Remarquez que Proclus ne choisit, comme repère et pivot de son commentaire, qu'un dialogue de Platon et un seul, à savoir le *Parménide*. Voici en quels termes il l'évoque : *« S'il faut absolument avoir sous les yeux, dans un seul dialogue de Platon, la totalité ou l'intégralité de la théologie et aussi sa continuité, il faut dire que c'est le* Parménide. » Ce *Parménide* de Platon, il faut le lire, puisque c'est celui dont Lacan dit en toutes lettres que, par une curieuse avant-garde, il a anticipé son propre mouvement à lui, et que c'est celui par lequel il a été au terme que démontre l'usage de l'Un, l'usage du dire *« Y a d'l'Un »* dans la psychanalyse. Lacan fait le même choix que Proclus : *« J'en ai indiqué la lecture à mes auditeurs, mais l'ont-ils faite ? Je veux dire : l'ont-ils lu comme moi ? »* C'est là un choix qui est celui de tous les néoplatoniciens à partir de Proclus. On en trouve déjà l'indication chez Plotin, dans le *Traité sur les trois hypostases* que vous trouverez dans le recueil des *Ennéades,* tome V. Mais c'est vraiment à partir de Proclus que la philosophie platonicienne a considéré que Platon avait, dans son *Parménide,* dit l'essentiel de ce qui concerne la pensée de l'Un.

Il faut lire le *Parménide.* On peut dire qu'il y a, dans ce texte, un aspect vraiment langue au chat. La seconde partie énumère, selon des comptes qui ont variés suivant les exégètes, neuf hypothèses. On s'est battu à travers les siècles pour savoir ce que Platon avait vraiment voulu dire avec ces neuf hypothèses qui portent sur l'Un et son rapport à l'Etre. C'est vraiment, dans toute l'histoire de la philosophie, le texte-énigme, au point qu'on l'ait classé à l'occasion, dans les dialogues inachevés. Mais qu'il fasse énigme a fait qu'on s'y est intéressé à partir des néoplatoniciens, puis pendant très longtemps au Moyen Age, et enfin à la Renaissance où il ressurgit avec Marsile Ficin. Il y avait donc comme une prédestination à ce que Lacan s'arrête lui aussi sur ce *Parménide* et propose sa solution à lui. Mais cette solution, il ne l'a pas vraiment donnée. Il l'a annoncée, il a un peu picoré autour, mais pas plus. Il reste donc une doctrine secrète de Lacan sur ce texte et c'est un défi pour nous de savoir si nous pourrons arriver à la deviner, à la subodorer. En quoi y aurait-il, dans ce texte-énigme, une avant-garde de l'usage où Lacan met l'Un dans la psychanalyse ?

Cette présentation des neuf hypothèses, Parménide la qualifie lui-même de jeu laborieux, ce qui a conduit un certain nombre de gens à dire que ce n'était pas sérieux, que c'était un simple exercice logique. On en retrouve un certain écho dans Proclus : *« Il y en a un certain nombre qui pensent qu'il ne faut reconnaître au* Parménide *aucune autre intention que l'exercice du raisonnement selon le pour et le contre. »* Il s'agirait, en quelque sorte, d'un exercice sophistique. Dire que c'est un exercice de logique, cela veut dire que c'est vide et que c'est à titre propédeutique qu'on s'exerce à une dialectique qui est de passer du pour au contre : tantôt on nous dit que l'Un est, et tantôt on nous dit qu'il n'est pas. C'est là un exercice pour trouver des arguments dans un sens et dans l'autre. Proclus, lui, nous dit que le *Parménide* est un livre de théologie, à savoir que, là où il peut sembler n'y avoir que logique, il y a quelque chose qui est en jeu, quelque chose qui est cerné diversement par ce réseau d'hypothèses, quelque chose d'éminent, de si éminent que Platon lui-même ne le laisse

que deviner. Ce quelque chose d'éminent, Proclus l'appelle Dieu. C'est pour cette raison qu'il s'agit bien pour lui d'un livre de théologie.

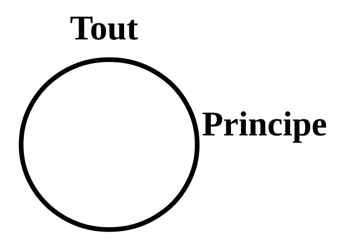
Il faut dire que c'est une exégèse, une leçon de lecture tout à fait sensationnelle, d'autant qu'elle est sans doute un détournement. A cet égard, Proclus, ce n'est pas n'importe qui. Hegel attendait avec impatience la traduction des *Eléments de théologie*. On ne prenait pas du tout ça par-dessus la jambe. C'est un nommé Victor Cousin qui, à l'époque, sortait Proclus, et nous avons le témoignage que Hegel était pressé de voir les épreuves du livre. Pour Hegel, le néoplatonisme consacre la fin de la philosophie grecque et annonce la philosophie germanique. Il y a là, selon l'expression de Hegel lui-même, un changement radical. Il considère que Plotin et ses successeurs sont tout à fait au niveau de la pensée dite spéculative.

Et nous, qu'est-ce que nous faisons du *Parménide* ? Un exercice de logique ou un livre de théologie ? Nous en faisons certainement un exercice de logique, mais nous n'entendons pas par là une rhétorique. Pour nous, il s'agit d'une logique qui annonce la logique mathématique ou qui au moins l'anticipe et l'appelle. Nous aussi, à notre façon, nous disons qu'il y a quelque chose dont ça traite. Nous le disons à partir du moment où nous sommes cohérents avec la proposition que l'inconscient est structuré comme un langage – langage n'étant pas ici seulement à prendre au sens linguistique mais avec sa valeur logique. Cet exercice logique nous démontre, tout en restant de logique, quelque chose de la structure du langage ou, pour le dire vite, quelque chose du sujet de l'inconscient. Ca s'obtient chez Platon à partir de deux termes diversement combinés et qui sont l'Etre et l'Un. En combinant ces deux termes, on obtient une table combinatoire. C'est là notre hypothèse.

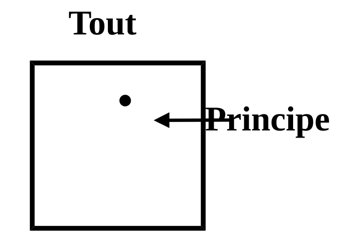
Puisque je vous ai dit de lire Damascius, lisons Damascius. Ca vous donnera une idée de là où nous allons. Lisons Damascius comme une préface au *Parménide*. Lisons ce qui est ici classé comme le premier chapitre, qui s'intitule « L'aporie du principe ». Vous allez voir comment ces néoplatoniciens emmerdants nous saisissent par ce dont ils traitent.

Qu'est-ce que c'est que l'aporie du principe ? *« Ce qu'on appelle le principe unique du tout, est-il au-delà du tout, ou bien est-ce quelque chose qui fait partie du tout, comme le sommet des êtres qui procèdent de lui ? Et le tout, disons-nous qu'il est avec le principe, ou bien qu'il est après lui et procède de lui ? »* Passionnant ! Au fond, quel est là le problème de Damascius ? C'est assez simple – le *Parménide* c'est autrement coton – puisqu'il est question seulement de deux termes, celui du principe et celui du tout. Qu'est-ce que Damascius appelle aporie à partir de ces deux termes ?

Dessinons le tout, et posons-nous la question de savoir où mettre le principe. Ce qui fait l'aporie, c'est que c'est strictement insituable. Il y a deux hypothèses. La première, c'est que le principe est hors du tout. Qu'est-ce qui se passe alors ? Eh bien, le tout n'est pas le tout. C'est ce que Damascius dit en toutes lettres : le principe manque, il est dehors. Le tout n'est pas le tout, il est seulement le tout à l'exception du principe.



Prenons maintenant la deuxième hypothèse : le tout est avec le principe. Damascius dit : *« Toute chose doit ou bien être principe ou bien procéder d'un principe. »* Si on admet cet axiome, il faut alors que le tout soit principe d'autre chose, ce qui ne se vérifie pas dans la seconde hypothèse.



Ce dont Damascius rend compte comme aporie, c'est des relations de la logique du signifiant. Damascius nous tient en haleine, on se demande ce qu'il va arriver à produire de cette logique du signifiant. Eh bien, il en produit essentiellement la nécessité de poser un au-delà de l'Un. L'Un ne suffit pas, il y a un au-delà. Puis il se demande longuement comment il peut réussir à en parler. Nous avons là les amorces de ce qu'on appellera plus tard la théologie négative. Ce qui est au-delà de l'Un, Damascius, tout en étant en même temps bien embêté, lui donne le nom d'ineffable. Comme enseignant, il est évidemment embêté, puisqu'il dit que cet ineffable ne peut être vraiment honoré que par un silence parfait. Il y a quand même des choses à dire dans les alentours, mais il situe néanmoins cet ineffable comme ce qui nous bouleverse de fond en comble et exige *« un renversement complet des discours et des pensées »*. Il demande alors comment échapper à *« un silence impuissant et à un aveu de non-savoir absolu »*. Il met donc en question qu'on puisse nommer cet au-delà de l'Un, puisque l'Un reste en définitive cordonné au tout, et qu'il faut donc s'extraire de cette logique. Ce qui caractérise les néoplatoniciens, c'est qu'ils pensent l'Un mais pour arriver à viser ce qui ne peut pas se dire. C'est cela qu'ils s'évertuent à faire exister. On peut appeler S_1 le Un et S_2 le tout. Le S_1 est là tout à fait justifié, ne serait que par sa scription : S un. La scription S_2 désigne, elle, le tout des signifiants, et il est alors clair que, sous le nom d'ineffable, nous avons le sujet hors langage.

$$\frac{S_1}{\barS} \quad \frac{S_2}{}$$

Le *Parménide*, c'est plus complexe, parce qu'au lieu d'avoir une petite

aporie à deux hypothèses, nous avons neuf hypothèses. Je vous les énumère.

1) Si l'Un est Un
2) Si l'Un est
3) Si l'Un est et n'est pas
4) Si l'Un est, que seront les autres ?
5) Si l'Un est, que seront négativement les autres ?
6) Si l'Un n'est pas, quelles seront les conséquences pour lui ?
7) Si l'Un n'est pas, il n'a aucune détermination
8) Si l'Un n'est pas, que seront les autres ?
9) Si l'Un n'est pas, quelles négations s'ensuivent pour les autres ?

C'est cela que Lacan qualifie de curieuse avant-garde. Essayons de nous y retrouver et disons que les meilleurs guides restent encore ici les néoplatoniciens qui ont isolé les cinq premières hypothèses comme les plus valables. Ils ont même spécialement distingué les trois premières.

Je vais d'abord centrer les choses sur les deux premières : 1) *Si l'Un est Un.* 2) *Si l'Un n'est pas*. Je vais le faire sans vous contextuer l'ensemble mais il le faudrait. Nous avons là, en effet, comme un débat de Platon avec les présocratiques. C'est pour cette raison que Socrate, on le prend tout jeune. Il arrive juste à temps pour porter un œil sur ceux qu'on appellera les présocratiques et qui ne le savent pas encore. Socrate, là, dialogue à la limite. Le présocratique est déjà si vieux qu'il va bientôt mourir, et Socrate est si jeune qu'il vient à peine de naître à la philosophie. On a là un entre-deux miraculeux. Mais laissons ce contexte de côté et, à titre de jeu, jouons avec l'Etre et l'Un. Essayons de combiner ces termes, essayons de voir comment ils participent l'un de l'autre, et dans quelle mesure on peut les faire s'équivaloir. Beaucoup est dit du seul fait qu'on prenne ces deux termes comme deux signifiants.

La première hypothèse a ceci de singulier que le même terme y figure comme sujet et comme prédicat. Nous avons une sorte d'auto-prédication de l'Un destinée à vérifier que l'Un est Un. Au fond, ce second Un se proposerait même comme le prédicat le plus simple et le plus évident que l'on puisse attribuer à l'Un. On pourrait là penser que d'être Un est le minimum que l'on puisse demander à l'Un. C'est en tout cas par là que nous pouvons vérifier la partition première de l'hypothèse.

Qu'est-ce que démontre Platon à propos de cet Un qui est Un ? Il l'examine méthodiquement : *« S'il est Un, n'est-il pas vrai que l'Un ne saurait être plusieurs ? Comment le pourrait-il ? Il ne saurait donc avoir de parties et il ne peut être un tout. La partie est partie d'un tout, et le tout, n'est-ce pas ce à quoi aucune partie ne manque ? »* Donc, si l'Un est Un, il n'est pas tout, puisqu'il n'a pas de parties. Le raisonnement continue de progresser : *« Il ne sera nulle part, il ne sera ni immobile ni mu. Il ne sera ni à soi ni à autre que soi, ni différent ni identique. Il ne sera ni dissemblable ni semblable. Jamais égal ni à soi ni à autre que soi. Il ne sera jamais ni plus grand ni plus petit que soi ou qu'un autre. Il n'est point dans un temps… »*. La conclusion de cette première hypothèse du Un qui est Un, c'est qu'il ne participe d'aucune façon à l'Etre. Il y a disjonction de l'Un et de l'Etre. Cette disjonction veut dire qu'on ne peut rien en dire. Si à l'Un on met le prédicat *est Un*, on ne peut rien en dire

d'autre. On est donc obligé de dire que c'est un Un qui n'est pas. *L'Un est Un*, c'est l'Un qui n'est pas.

A la fin, on s'aperçoit – et c'est pour cela que c'est une hypothèse – qu'on n'a dit que des conneries, puisque, à cet Un, n'appartient aucun Un. Si l'Un est Un, c'est encore trop de dire qu'il *est* Un : *« A l'Un, il n'appartient aucun nom. Il n'est donc personne qui le nomme, qui l'exprime, qui le conjecture ou le connaisse. »* On a donc une disjonction de l'Un et de l'Etre. Cet Un ne participe à aucune essence. S'il participait à une essence, on pourrait dire de lui quelque chose en vérité. On a là comme une anticipation de l'ineffable. On a parlé, mais c'est comme si on n'avait rien dit, puisque, à la fin, ça se supprime.

De là, nous avons le départ pris dans la seconde hypothèse. Puisque l'on découvre dans la première que de créditer l'Un à l'Un conduit au *n'est pas*, on repart à l'envers en disant que l'Un est. Que se passe-t-il si on prend cette seconde hypothèse qui est l'envers de la conclusion de la première ? On a supprimé l'Un comme prédicat, et on prend donc pour acquis que l'unité n'est pas prédicat mais que l'Un peut être le sujet d'un jugement d'existence. Quand on dit que l'Un est, on essaye de voir ce que donne la notion que l'Un participe à l'Etre. *L'Un est*, ce n'est pas français. Il faudrait, en bon français, dire : *il y a de l'Un*. En disant qu'il y a de l'Un, Lacan ne faisait que marteler la seconde hypothèse du *Parménide*. *Il y a de l'Un* est une excellente formule pour traduire *l'Un est*, car dire, non pas qu'il y a l'Un, mais qu'il y a *de* l'Un, ça ne préjuge de rien. Ca ne préjuge justement pas qu'il soit Un. C'est là la valeur propre qu'accentue Lacan quand il dit qu'il y a *de* l'Un. Il ne préjuge pas que cet Un soit Un, il est au niveau de la seconde hypothèse, au niveau du pur jugement d'existence. Ce pur jugement d'existence, Lacan l'a travaillé et trituré de toutes les manières possibles. C'est ce qu'exigent les élaborations du concept de castration, ainsi que le maniement exact de la formule *« Il n'y a pas de rapport sexuel »* et de l'écriture $\mathbb{S}$. Ca suppose que l'on sache vraiment ce qu'est le sujet d'existence. La pointe de l'avancée de Lacan, c'est ce *il y a de l'Un*, c'est de dire : *de l'Un* et non pas : *l'Un*.

Avec la deuxième hypothèse, on a plutôt le sentiment que l'Un devient capable de tous les prédicats. Dans la première, tous les prédicats étaient enlevés, mais là, si on veut traiter de l'Un, on a la ressource de tout. C'est ce que dit le *Parménide* dans la conclusion de cette seconde hypothèse : *« L'Un est, sera, devient, deviendra. »* C'est l'Un dans le temps. Et puis nous avons : *« Il peut y avoir, il y eut, il y a, il y aura détermination propre […] Il peut donc y avoir de lui science et opinion et sensation. Il y a donc un nom, une définition lui appartenant. On le nomme et on l'exprime, et tout ce qui, de possibilités de cet ordre, existe en fait pour les autres, cela existe aussi pour lui. »* Tout ce qui existe pour les autres, existe aussi pour lui.

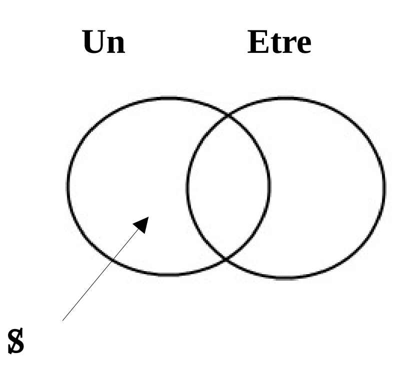
Il est temps maintenant de mentionner la troisième hypothèse qui, elle, se pose cette fois-ci dans la suite logique de la première : *L'Un est et n'est pas*. Entre la première et la seconde, il y a inversion, et entre la deuxième et la troisième, il y a continuité. Cette triade – *L'Un est Un ; L'Un est ; L'Un est et n'est pas* – est la triade foncière des néoplatoniciens. Ce qu'ils ont imaginé est plein de leçons pour nous et l'a été aussi sans doute pour Lacan. Pour chacune de ces hypothèses, ils ont en effet inventé un Dieu propre. Pour l'Un qui n'est pas, ils ont inventé l'ineffable, ce qui ne peut pas se dire – reportez-vous à Da-

mascius. Pour l'Un qui est, ils y ont situé l'Etre. Pour l'Un qui est et qui n'est pas, ils ont dit que ça correspondait à l'Un. Ils ont pris chaque hypothèse du *Parménide* comme une définition, et ce, jusqu'à la cinquième. C'est là la racine de la procession plotinienne. C'est comme si on allait hiérarchiquement de la première à la cinquième en dérivant des types de terme. Je n'ose pas dire des types d'être, puisque dans la première hypothèse, on est justement hors de l'Etre.

Comment, en lacanien, c'est-à-dire en utilisant les ressources élémentaires de la théorie des ensembles et de la logique des classes, structure-t-on ces trois hypothèses princeps du *Parménide* ? Il semble qu'aucun des commentaires du *Parménide* n'ait vu ce qu'inspire tout de suite l'enseignement de Lacan et qui peut nous permettre de compléter ce que Lacan lui-même n'a pas dit là-dessus. Nous allons utiliser pour cela les petits ronds des ensembles où nous distinguerons trois zones.

La première hypothèse du *Parménide*, celle qui se conclut par la disjonction de l'Un et de l'Etre, où serait-elle mieux logée que dans le cercle de l'Un où nous écrivons tout simplement $\cancel{S}$?

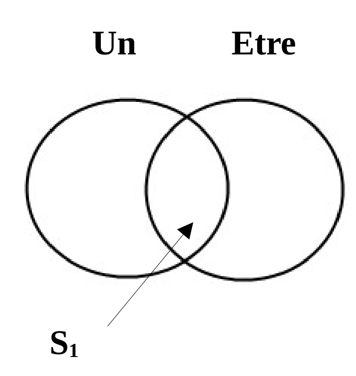
Première hypothèse



Nous voyons ainsi une saisissante confirmation du schéma de l'aliénation que Lacan n'avait pas livré mais que j'avais reconstitué il y a trois ans. $\cancel{S}$ répond exactement à la conclusion de la première hypothèse : *L'Un est Un.* Dire que l'Un est Un, c'est dire qu'il n'est pas, et c'est donc le situer comme barré.

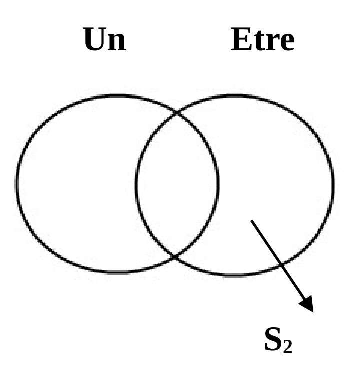
La seconde hypothèse, là où on démontre au moins la participation de l'Un à l'Etre, c'est évidemment dans cette zone-ci qu'elle se situe :

Deuxième hypothèse

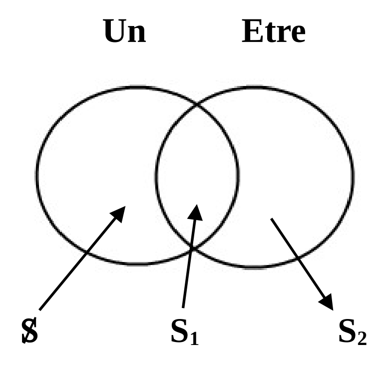


La suite ne trouve son développement qu'à se situer là où nous écrivons S_2, ce S_2 qui ouvre à l'espace des autres, en tant que la question est posée de leur participation ou non à l'Un, et qui, en tant qu'autres, sont nommés à l'extérieur de l'Un.

Troisième hypothèse



Les trois hypothèses du *Parménide*, celles-là mêmes qui ont été le pivot du néoplatonisme, s'ordonnent pour nous selon les trois premiers termes de discours qui sont $\not{S}$, S_1 et S_2.



Evidemment, ça n'a aucune raison de vous paraître sensationnel, dans la mesure où vous ne vous êtes pas longtemps cassé la tête sur le *Parménide*. J'ai retrouvé les notes que je prenais il y a une vingtaine d'années, et je suis assez content de cette étape. Je vous conseille de reprendre ce *Parménide* et vous verrez comment, la fois prochaine, nous pourrons avancer sur l'identification au sens de Freud.

IV

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 26 NOVEMBRE 1986

La fois dernière, j'ai rapidement assuré un repérage sommaire des hypothèses du *Parménide*. Si vous l'avez lu, vous avez pu constater que ce texte est fait de deux parties qu'on a traditionnellement distinguées. Quelle que soit votre volonté de remettre en cause la tradition de lecture, cette bipartition paraît fondée. La première partie est consacrée à la critique de la théorie des Idées, et la seconde est constituée par un exercice dialectique – par une gymnastique comme le persifle un peu Socrate – qui porte sur l'Un et sur l'Etre. On s'est posé beaucoup de questions dans l'érudition, et depuis l'Antiquité la plus reculée, sur la conjonction de ces deux parties. C'est au point qu'on a même conjecturé que l'exercice avait été écrit avant la première partie. La critique de la théorie des Idées aurait été ajoutée après coup comme introduction. Je me garderai de juger en ces matières et je me contenterai de dire qu'à la lecture que l'on peut faire aujourd'hui de ce dialogue dans les éditions qu'on nous procure, la couture ne se voit pas. On voit un même mouvement à l'œuvre, qui ne laisse pas non plus supposer que ce dialogue soit inachevé. Ce mouvement, je vais le reprendre, pour ensuite arriver au schéma que je vous avais proposé pour lire les différentes hypothèses. Le temps m'avait pressé et j'avais été là-dessus un peu trop rapide.

La première partie du *Parménide* démarre après tous les renvois d'usage toujours présents dans les dialogues de Platon. Ils sont spécialement ici un compte rendu indirect de ce qui a eu lieu. On n'y assiste pas au présent, on s'en souvient et on le raconte. C'est même un récit de récit : Zénon lit devant Socrate un discours sur l'inexistence du multiple. Vous savez que cette thèse va jusqu'à l'inexistence du mouvement et que c'est par quoi Zénon est resté fameux dans les mémoires. Il s'agit donc d'un discours sur l'inexistence du multiple et plus précisément sur l'impossibilité du mouvement, la conclusion étant qu'il n'y a que l'Un. Ce discours, on ne nous le rapporte pas, on nous dit seulement que Zénon l'a tenu, et la scène commence lorsque Parménide et son logeur arrivent : ils ne furent auditeurs, dit le texte, que des quelques lignes finales. Nous assistons alors au premier dialogue, celui de Zénon et de Socrate.

La seconde partie sera faite d'un dialogue dont les interlocuteurs auront changé, puisqu'il s'agira de Parménide et du plus jeune de l'assemblée, à savoir Aristote. J'ai lu quelque part – mais comment sait-on cela ? – qu'Aristote, le grand Aristote, avait été tellement outré de figurer de cette façon-là dans ce dialogue, qu'il n'en avait fait nulle part référence.

Revenons au dialogue de Zénon et de Socrate. Nous avons d'abord l'objection de Socrate à Zénon. Cette objection a frappé tout le monde en ceci, que c'est l'opposé de ce qui paraît être à tout le monde la théorie de Platon. C'est une objection qui est fondée à l'encontre de la théorie des Idées qui rassemble ce qu'on tire communément des grands dialogues platoniciens. Ce qui là a spécialement troublé, c'est que, si ce dialogue est bien de Platon – il n'y a pas

de raison d'en douter – il nous présente une sorte de Platon pensant contre Platon. De la même façon que je peux présenter Lacan pensant contre Lacan, nous avons là un Platon pensant contre Platon. Ca a toujours tenu en haleine les commentateurs.

Avant l'objection, il y a d'abord le résumé par Socrate du discours de Zénon. Voilà comment Zénon professe l'inexistence du multiple : *« Si les êtres sont multiples, il ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, ce qui est impossible. Par conséquent, il est par là-même impossible que le multiple existe. »* Cette théorie de Zénon, on peut après tout se la représenter par la façon dont Socrate lui-même la met en scène : *« Prenons moi-même. On peut d'un côté me dire un, et d'un autre côté me dire multiple. On peut me dire multiple si on distingue en moi le côté droit et le côté gauche, la face avant et la face arrière, et tout aussi bien le haut et le bas. »* C'est ainsi que Socrate peut paraître multiple. Cette idée de multiplicité d'un objet dans l'espace avec ses différentes silhouettes, sera le principe, bien des siècles après, de ce que Husserl appellera variation eidétique.

D'un autre côté, Socrate est Un. Il en fait la démonstration ainsi : *« On déclarera, si on veut me dire Un, que dans notre groupe de sept, l'homme que je suis est Un. »* S'il n'y était pas, il ne serait que six. Par là, Socrate apparaît Un. Remarquons que c'est un Un de comptage, un Un numérique. Nous avons là un terme qui se trouve à certains égards multiple et à certains égards Un. Ca peut nous servir à imager ce qui motive la conclusion de Zénon : *« Puisque les différents objets n'ont pas un être stable, en fait, en tant que tel, le multiple n'existe pas. »* C'est là ce qui vaut comme preuve de la thèse parménidienne que le tout est Un, la thèse qu'il y a de l'Un.

Qu'est-ce que dit Socrate ? Il dit ceci : *« Le premier, Parménide, affirmant l'Un, le second affirmant le multiple, vous parlez chacun de votre côté de façon à sembler ne rien dire de pareil, bien que disant tout juste la même chose. »* Zénon répond en faisant valoir qu'il assoit la thèse de Parménide sur l'Un par la négation du multiple. Il faut remarquer que cette façon de dire de Socrate condense remarquablement tout le problème de l'Un et du multiple. Comment se fait-il que l'on puisse dire la même chose de deux façons différentes ? Voilà ce que dit Socrate. On a là le résumé du problème.

L'objection de Socrate consiste à montrer le ridicule de la démonstration de Zénon. Comment le montre-t-il ? Son objection est un rappel de la thèse des Idées, thèse qui consiste à distinguer, d'un côté, les choses dans leur multiplicité, et, de l'autre côté, les formes en soi. A ces formes en soi, les choses peuvent participer, et même de façon contradictoire, mais sans pour autant porter la contradiction au niveau de ces formes en soi. Moi, Socrate, comme une de ces choses d'ici-bas, je peux bien être à la fois Un et multiple, je peux être l'objet d'une prédication contradictoire. Mais le Un comme tel, le Un à partir duquel je peux être dit Un, et où le multiple participe, n'est pas susceptible d'une prédication contradictoire. Ce que Socrate appelle les formes en soi, c'est ce qui se distingue de n'être susceptible que d'une prédication unique.

Si vous voulez vous intéresser d'un peu plus près à la question – ce qui, je le présume, n'est pas assuré d'emblée – rappelez-vous cette indication fugitive de Lacan qui nous dit que ce que Platon appelle forme, c'est ce que nous, nous reprenons sous le terme de signifiant. Qu'est ce qu'est que l'*eidos*, cette forme

mise en fonction par Socrate dans son objection à Zénon ? C'est ce qui fait exister comme en-soi un prédicat commun à plusieurs choses. Cette chose est une, celle-là est une, celle-ci aussi, et elles ont donc en commun le prédicat d'être une. Quand nous parlons de la forme ou de l'*eidos* de l'Un, c'est parce que nous faisons exister ce caractère commun. A cet égard, pour faire vraiment mal, il faudrait dire que l'*eidos* est un trait unaire – la question étant posée de savoir comment les choses multiples le possèdent.

C'est là que l'on voit une discrépance entre la première et la seconde parties du *Parménide*. En effet, la thèse explicite de Socrate, c'est qu'il n'y a pas de contradiction au niveau des signifiants. Il n'y a pas de prédications contradictoires à ce niveau : chaque signifiant est ce qu'il est, le semblable est semblable, il y a une *eidos* de la ressemblance. La thèse de Socrate est celle de l'auto-prédication de l'*eidos*. C'est bien à celle-là que Parménide s'attaquera dans sa première hypothèse, en posant la question de savoir si effectivement l'Un est Un. Prendre comme exemple l'Un, implique que l'on considère chaque *eidos* comme participant de l'Un. C'est donc la question de la question, la question du statut à donner à l'*eidos* à partir de l'Un.

Si on distingue le niveau des choses et le niveau des formes où chacune est ce qu'elle est, tout va bien, on est tranquille. C'est ce qui se répète à plusieurs reprises dans ce dialogue. Il s'agit d'une philosophie qui est faite pour faire disparaître tout ce qui serait l'aiguillon de la surprise. La thèse qui veut que Platon, en exposant sa théorie ainsi, critique en fait la forme scolaire que l'Académie a donnée à sa doctrine, nous paraît tout à fait judicieuse. C'est une sorte de simplification destinée à supprimer la surprise. C'est cette simplification que Socrate formule ici. D'ailleurs, dans l'Académie, on tiendra tellement à cette simplification, qu'on continuera, en dépit du *Parménide,* à la professer de la même façon. C'est pour cela que les premiers platoniciens seront tout à fait vigilants à dégrader ou à minorer la position même du *Parménide*, en considérant que ce n'est qu'un exercice ne mettant pas en question le vrai platonisme.

Donc, tout est simple. Socrate comme chose de ce monde peut être à la fois Un et multiple. Au niveau des signifiants, on est tranquille, ça ne bouge pas. Par contre, dit Socrate, *« l'essence de l'Un, qu'on me la démontre en soi multiple, et le multiple à son tour, qu'on me le démontre Un, voilà où commencera mon émerveillement ».* Tout va bien, sauf si l'on parvient à démontrer que c'est également contradictoire au niveau des signifiants. C'est là le but du *Par-ménide* : montrer qu'il y a aussi la guerre à ce niveau-là.

Ca se démontre en deux temps. Il y a d'abord le dialogue entre Parménide et Socrate, puis le dialogue entre Parménide et Aristote. Parménide félicite Socrate de ses capacités : *« Combien te siéent ce transport et cet élan vers l'argumentation ! »* Mais il commence ensuite à énoncer des objections à la mise au pas des *eidè*. Je peux les énumérer les unes après les autres. La première consiste à demander à Socrate s'il y a vraiment des *eidè* pour tout, pour tout ce qui est dans le monde. Parménide va distinguer là plusieurs classes d'être, en posant à chaque fois la question à Socrate de savoir si là, vraiment, il y a une *eidos* qui correspond.

La première classe concerne les termes logiques et mathématiques. Si l'on parle de la ressemblance de l'Un et du multiple, est-ce que Socrate reconnaît

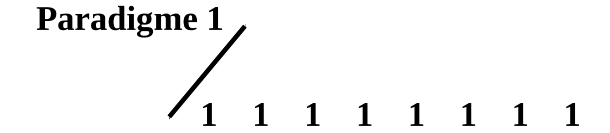
qu'il y a là une *eidos* correspondante ? Mais certainement ! En ce qui concerne les termes logiques et mathématiques, il n'y a pas de problème à fixer un signifiant identique à lui-même. La deuxième classe, qui est apparentée à celle-ci et à laquelle j'ai fait allusion, c'est, comme le dit Parménide, le Beau, le Bien et toutes les déterminations pareilles, c'est-à-dire ce que l'on peut appeler les entités ou les termes moraux qui relèvent de l'éthique ou de l'esthétique. Pour cette deuxième classe, on admet aussi qu'il y a une forme en soi. Platon a déjà fait beaucoup de dialogues pour l'établir. La troisième classe est déjà plus difficile. Y a-t-il une *eidos* de l'homme qui soit distincte de nous et de tous les hommes que nous sommes ? Y a-t-il une forme en soi de l'homme ? Cette troisième classe est donc celle des espèces vivantes et des éléments. Là, Socrate témoigne de son embarras. C'est moins clair quand il s'agit de ces espèces, que lorsqu'il s'agit des termes mathématiques ou logiques.

La quatrième classe est vraiment celle où Socrate cale. Parménide lui demande : *« Y a-t-il* eidos *d'objets comme ceux-ci, Socrate, qui pourraient sembler plutôt ridicules : cheveux, boue, crasse, ou tout autre objet de nulle importance et de nulle valeur ? »* Nous avons là des objets qui sont tout le contraire des *agalmata*, nous avons des objets qui ne valent rien. Est-ce qu'il y a *eidos* des déchets ? Là, Socrate cale. Devant ces objets, il n'arrive pas à dire qu'il y a les signifiants en soi qui y correspondent. Il n'y a pas d'endroit, dans Platon, où on arrive aussi près de la question du statut de l'objet *a*, de l'objet hors signifiant. Cette liste est évoquée comme une liste d'objets qui n'ont pas de corrélats signifiants. Socrate cale, il trouve ça vraiment trop *atopos*, il n'arrive pas à trouver un lieu pour ces objets. Socrate a ridiculisé Zénon, mais maintenant c'est Parménide qui ridiculise Socrate. Il lui dit : *« Tu es jeune encore, Socrate, tu n'es pas encore saisi, par la philosophie, de cette ferme emprise qui, je le compte bien, te saisira quelque jour, le jour où tu n'auras mépris pour rien de tout cela. »* On reste donc sur cette question : si on admet la séparation entre choses et *eidè*, peut-on dire que pour tout ce qu'il y a et pour tout ce qui est, il y a un signifiant en soi qui y correspond ?

J'énumère rapidement les objections suivantes. Elles portent sur le mode même de participation de ces choses multiples à une commune *eidos*. On peut dire de différentes choses qu'elles sont unes, parce qu'elles ont le même rapport à l'Un, ce rapport que Platon appelle de participation. Mais alors, comment est-ce que ça s'ajointe ? Comment s'ajointent les multiples et l'*eidos* de l'Un ? Comment est-ce qu'une même unité eidétique peut-être multi-présente ici-bas ? Comment l'Un peut-il couvrir le multiple sans se diviser lui-même ? Parménide évoque alors l'*eidos* comme un grand voile : *« C'est comme si, couvrant d'un voile plusieurs individus, il y avait une unité tout entière étendue sur une multiplicité. »* Si on prend ce modèle du voile, il apparaît aussitôt que la multiplicité divise l'Un : *« Est-ce donc tout entier sur chacun que sera le voile ? Est-ce au contraire une partie du voile sur l'un, une partie sur l'autre ?* Socrate lui répond que c'est une partie, et Parménide rétorque : *« A ce compte, Socrate, les formes mêmes sont partagées. »* Cela veut dire que les formes ne restent pas en soi. A partir du moment où elles qualifient des objets divers, elles-mêmes sont partagées et sont donc de la nature de la multiplicité.

L'argument suivant est celui, classique, du troisième homme. Si l'on considère qu'il y a plusieurs objets qui sont pareils parce qu'ils ont la même réfé-

rence signifiante ou eidétique, le rapport du paradigme avec chacune des copies est pareil. Ce paradigme lui-même, on peut alors le loger ici, puisqu'il est Un et aussi semblable.



A ce moment-là, vous retrouvez encore un autre signifiant commun et ainsi de suite. Vous prenez, par exemple, le signifiant de l'Un. Vous distinguez les différentes choses qui sont unes et qui participent à l'Un. Si l'Un est l'essence commune de ces choses, est-ce que c'est parce que l'Un est Un ? Certainement. A ce moment-là, l'Un mérite d'être rangé parmi les choses unes. Vous avez alors un nouvel Un et ainsi de suite. Vous voyez ici, de façon saisissante, s'engendrer le même processus que je vous avais présenté en court-circuit à propos du sujet et de ses identifications, c'est-à-dire un processus interminable et qui est ici exactement décrit par Platon. C'est une objection à la théorie présentée par Socrate, puisqu'il n'y a aucune stabilité à cette division choses/*eidè.*

Il y a encore une autre objection de Parménide, à savoir qu'il pourrait se faire que l'on dise – et on reconnaît là, *mutatis mutandis,* une thèse nominaliste – que l'*eidos* soit simplement une pensée : *« A moins, Parménide, que chacune de ces formes soit une pensée ».* Parménide répond : *« Si c'est une pensée, est-ce une pensée de rien ? »* Non, répond Socrate. Il faut donc que ce soit une pensée de quelque chose, et si c'est une pensée de quelque chose qui est, *« n'est-ce pas alors quelque chose d'Un que cette pensée pense présent sur toute une série de choses et constituant un certain caractère unique ? »* C'est là la question qui est présente tout au long de ce texte. Il est question de ce certain caractère unique que peuvent partager les choses dissemblables.

Je passe sur ces différentes objections qui demanderaient une longue exégèse. La dernière, celle qui est la plus massive, celle qui va vraiment effacer la barre qui est là tirée entre le monde des Idées et celui des choses, c'est celle qui pose la question de savoir qui peut connaître ces signifiants s'ils sont vraiment en soi. Et la thèse de répondre que ce n'est certainement pas l'homme. C'est donc là la plus grave de toutes les objections. Parménide le dit : *« On pourrait soutenir que, définies comme nous le prétendons, les formes ne sont même pas connaissables. »* Elles ne sont qu'en relation mutuelle et c'est seulement dans cette relation qu'elles ont leur être. Ce n'est donc pas une relation à ce qui est dans le monde et, à cet égard, pas une relation à nous non plus : *« C'est d'elles-mêmes qu'elles relèvent, c'est à elles-mêmes qu'elles ont rapport. »* C'est là la conclusion de l'objection faite à la théorie des Idées, c'est-à-dire à la théorie du signifiant identique à lui-même. Les signifiants ont peut-être des rapports entre eux, mais nous ne pourrons jamais les connaître. La conclusion, c'est que, s'il y a un Dieu, il pourra, lui, avoir la connaissance des ces signifiants en soi, mais il ne connaîtra rien de ce qui se passe ici-bas.

Ce Dieu qui ne connaît que les signifiants en soi, que les formes de là-haut, il est le fondement même de ce qui fait le statut du Dieu de Schreber, Schreber qui ne cesse de déplorer que ce Dieu n'a pas la moindre idée de ce qui concer-

ne les hommes. Retrouver Schreber dans le *Parménide* est de nature à nous indiquer exactement quel statut donner à la théorie du langage chez Schreber. Mais je ne vais pas faire cette digression, je veux aller jusqu'au bout des hypothèses du *Parménide*, et préciser la conclusion que j'ai faite la dernière fois.

La conclusion de cette affaire, au point où nous en sommes, c'est qu'on ne sait pas où l'on est. On ne le sait pas puisque cette théorie de la séparation des formes d'ici-bas et des choses en soi, qui résolvait le paradoxe de Zénon – il n'y a que l'Un – en distinguant les choses d'en haut et les choses d'ici-bas et en montrant que ces dernières participent aux formes en soi, ne peut absolument pas penser cette participation des choses aux essences de là-haut. Chaque fois qu'on essaye de la penser, on tombe sur des paradoxes.

C'st là que s'annonce, au fond très simplement, le troisième dialogue, celui de Parménide et d'Aristote. Il consiste à démontrer méthodiquement que les signifiants ne sont pas identiques à eux-mêmes : il n'y a pas d'auto-prédication du signifiant. Nous n'avons donc pas du tout un dialogue inachevé comme on a pu le dire, mais au contraire un dialogue où il y a effectivement, même si elle n'est pas explicitée, la solution de l'aporie, à savoir que, s'il y a des formes, il y a, à ce niveau même, la non-identité à soi. C'est même là, par une curieuse avant-garde, comme le dit Lacan, que le *Parménide* conflue avec ce que nous avons à faire valoir dans la psychanalyse.

C'est là que Parménide dit à Socrate qu'il faut un petit peu s'exercer à la comprenette, qu'il faut quand même faire marcher un petit peu ses méninges. On a, à l'occasion, dévalorisé le terme de gymnastique qui est employé par Socrate, pour dire qu'on n'aurait là qu'un exercice de pure logique. Eh bien, pas du tout ! On a là un exercice qui vise à démontrer, sur un cas particulier, celui de l'*eidos* de l'Un, celui du signifiant Un, que le signifiant n'est pas auto-prédicatif. On vise à démontrer un véritable processus dialectique à ce niveau. C'est ce qui a été évidemment abâtardi par les néoplatoniciens comme procession, emboîtage de niveaux d'être. C'est en cela que Lacan peut dire que Plotin et les néoplatoniciens ont confondu l'Un et l'Être. Dans les différentes hypothèses du Parménide, il s'agit bien d'un certain engendrement dialectique. Cet Un, loin de se révéler être comme l'Un, c'est-à-dire idiot et figé dans son auto-prédication, révèle au contraire une toute spéciale et articulée fécondité.

Commence donc maintenant la partie qui a retenu tous les commentateurs, et plus spécialement les néoplatoniciens. Je vous passe, bien que ce soit tout à fait charmant, le dialogue intermédiaire, où l'on insiste auprès de Parménide pour qu'il se mette à discourir, car il se dit trop vieux, usé par l'âge, *« coursier exténué »*. Il résiste un petit moment : *« C'est un grand labeur que tu demandes là, Socrate, à un homme de mon âge. »* Puis Zénon se défile et Parménide accepte enfin de traverser *« un si rude et si vaste océan de discours »*. C'est d'un océan de discours dont il va s'agir.

Là, je vous signale que la traduction de la page 71 de l'édition des Belles Lettres est un peu rapide. Le traducteur, c'est le nommé Dies, qui est un traducteur célèbre de Platon. Il a été, en son temps, le meilleur traducteur de Platon et les autres traducteurs s'y sont référés. Mais il traduit par *« jouer ce jeu laborieux »*, alors que, si l'on traduit de façon plus lourde, on a plutôt *« un jeu lourd »,* un jeu lourd de *pragma*, de réalité. Il y a de l'objet qui est en question. C'est un jeu, une éducation qui contient de l'objet, qui n'est pas vide. J'ai évo-

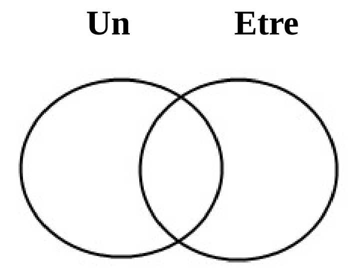
qué cela la dernière fois.

« Qui me répondra ? » demande Parménide *« Ne sera-ce pas le plus jeune ? C'est lui qui sera le moins porté à s'égarer en complications vaines et répondra le plus simplement ce qu'il pense. Ses réponses, en même temps, nous fourniront des pauses. »* On demande là un rôle d'idiot. *« Me voici prêt à tenir ce rôle, Parménide »* s'écrie Aristote, qui ajoute : *« car c'est moi que tu désignes en désignant le plus jeune. »* Vous voyez que là, dans cette seule phrase, tous les paradoxes de la nomination sont déjà présents. *Le plus jeune,* après tout, c'est une fonction avec une variable. Il y a un sujet qui s'avance pour remplir la place de la variable et c'est Aristote. C'est vraiment de la logique animée.

Φ(x)

C'est là que nous tombons exactement sur le point que j'avais rapidement évoqué la dernière fois, en vous proposant un schématisme que je vais parcourir à nouveau pour que les choses soient claires.

Un **Etre**



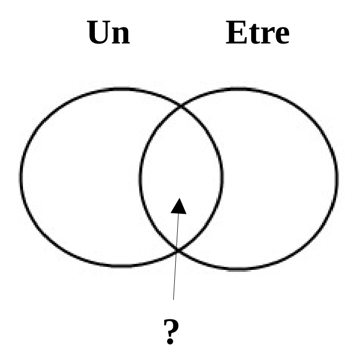
On comprend pourquoi la première hypothèse est la question de savoir si l'Un est Un. On le comprend à partir du début, puisque c'est la question même de l'auto-prédication qui est là posée, à savoir l'identité à soi. Vous connaissez la conclusion de cette hypothèse. Non seulement l'Un n'est pas Un, mais aussi ne lui appartient aucun nom. Personne ne le nomme, l'exprime, le conjecture ou le connaît. On se reporte alors sur la seconde hypothèse : *Si l'Un est*. On est donc passé de l'auto-prédication de l'Un à la pure existence de l'Un, sans préjuger de ce qu'il est. Au niveau de cette seconde hypothèse, on pose seulement la question des conséquences de l'hypothèse qu'il y a de l'Un. On ne dit rien de ce qu'il est. Il y a de l'Un et il faut entendre aussi bien par là, puisque c'est la question essentielle de la théorie des Idées, qu'il y a du signifiant. On ne préjuge pas de savoir si le signifiant Un est Un.

C'est à partir de là qu'on oppose la dimension de l'Un et la dimension de l'Etre. C'est vraiment au niveau de la seconde hypothèse que la matrice de l'Un et de l'Etre se constitue elle-même. Au niveau de la première hypothèse, on s'est contenté d'appliquer au sujet le sujet lui-même comme prédicat. Puisqu'on a le signifiant de l'Un, on s'est contenté de mettre un Un à la place de la variable.

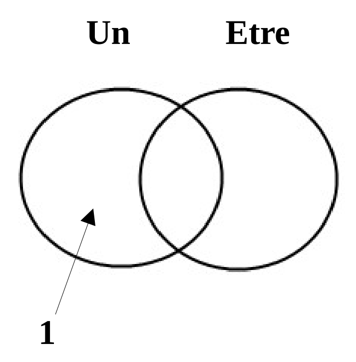
Un (x)

Un (Un)

L'Un est-il Un ? Voilà la première hypothèse. Par contre, pour la seconde, on disjoint l'Un et l'Etre, et on pose la question de savoir si la zone intermédiaire est pleine ou vide. Est-ce qu'il y a, ici, quelque chose ou pas ?



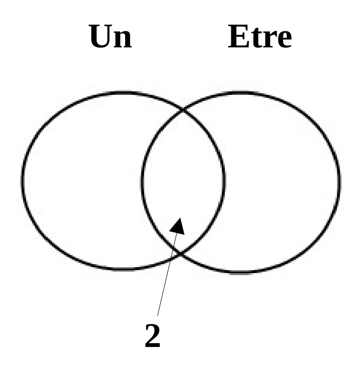
Le mérite des néoplatoniciens, c'est déjà de ne pas avoir considéré que la première hypothèse aboutissait à un vide absolu, mais d'avoir posé qu'elle définissait un certain type d'Un. La première hypothèse définit un Un qui est au-delà de l'Etre et que les néoplatoniciens ont appelé *uperousion en.* C'est là le Un dont Damascius fera son ineffable. C'est le Un au-delà de ce qui est, et il occupe donc cette place :



Le nouvel Un de la seconde hypothèse, c'est celui qui relève d'une pure position d'existence, c'est-à-dire d'un pur *il y a*, sans que l'on puisse dire ce qu'il est, puisque ses prédicats sont au départ problématiques. L'Un est, et c'est tout. Est-il Un, ou multiple, ou autre chose ? Cette question fait précisément partie de l'enquête. Il y a quelqu'un qui a très bien formulé le problème et que Lacan connaissait très bien. Il rompt d'ailleurs quelques lances avec lui dans les *Ecrits,* puisque le quelqu'un en question, à savoir le nommé Jean Wahl, lui avait reproché d'être trop hégélien, ce qui n'avait pas eu l'air de lui plaire. Jean Wahl a très bien formulé le Un de la seconde hypothèse. A propos du Un de la première, il dit d'abord ceci : *« Si on prend le jugement* l'Un est *comme attribuant à l'Un le prédicat d'unité, on arrive à lui dénier toute espèce de prédicat. »* C'est là la conclusion de la première hypothèse. Par contre, au niveau de la seconde, on affirme une réalité : *« Au niveau de la seconde hypothèse du* Parménide*, on affirme une réalité : il y a de l'Un, et alors on arrive à lui donner tous les prédicats. »* Quand Lacan reprend son slogan du

« Y a d'l'Un », il n'est pas excessif de dire que c'est d'abord Jean Wahl qui avait formulé ce genre de traduction en 1927.

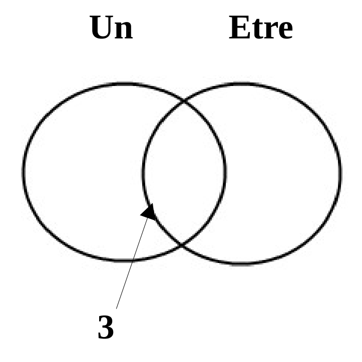
Jean Wahl, il dit des choses très bien sur le *Parménide,* à savoir qu'au niveau de *l'Un est Un*, on a un jugement analytique. C'est par une simple analyse de la notion, et sans référence à la réalité, que l'on peut dire qu'il est Un. De plus, le jugement analytique détruit l'entité même sur laquelle il porte. Par contre, dire que *l'Un est*, c'est formuler un jugement synthétique, puisqu'il s'agit d'une position d'existence, une position d'existence mais où la synthèse se révèle en définitive impossible. On peut donc reconnaître le Un de la seconde hypothèse dans cette zone où l'Etre et l'Un se conjuguent.



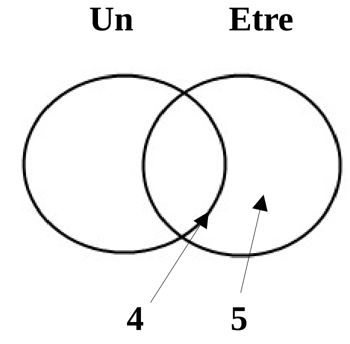
La troisième hypothèse a toujours paru spécialement complexe pour les interprètes. Là, il s'agit du Un qui est et qui n'est pas : *« N'y a-t-il pas nécessairement, parce qu'il est Un, un moment où il participe à l'Etre ? Et parce qu'il n'est pas, un moment où il ne participe point à l'Etre ? »* La seule chose que l'on peut, selon Parménide, mettre sous cette catégorie, c'est ce qui est traduit en français par l'instantané : *« Ce n'est point de l'immobilité encore immobile que s'ouvre le changement. Ce n'est point du mouvement encore mu que part la transition. C'est bien plutôt cette nature étrange de l'instantané. »* Ce qu'on traduit par *nature étrange*, c'est exactement la *phusis atopos*. L'*atopos* de Socrate, c'est à ce niveau-là qu'il se rencontre. Il s'agit d'une nature atopique que l'on n'arrive pas à situer, et qui est celle du Un de la troisième hypothèse.

On ne s'est pas tellement mieux débrouillé avec la quatrième hypothèse dans son rapport à la cinquième. La quatrième dit : *Si l'Un est, que seront les autres ?* Et la cinquième : *Si l'Un est, que seront négativement les autres ?* Ce sont là les titres que propose Dies, et je considère qu'il n'a pas compris comment s'organisait cette affaire. Mais avec le petit schéma que je vous propose, c'est vraiment les Champs Elysées. Vous allez voir à quel point on saisit de quoi il s'agit quand on en fait une affaire de logique du signifiant.

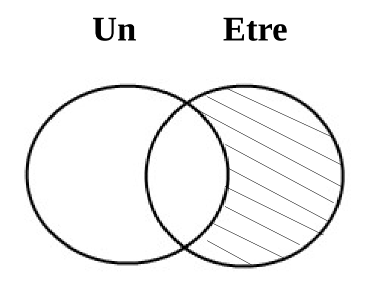
Prenons d'abord le Un de la troisième hypothèse, le Un de l'instantané. Il y a une localisation très précise pour cet Un-là, à savoir qu'il est celui qui se situe exactement à la jointure de l'Un et de l'Etre, à la jointure du Un hors de l'Etre et de l'Etre. Il y a un moment où il participe à l'Etre et un moment où il n'y participe pas. L'instantané de la troisième hypothèse, c'est donc exactement cette partie-limite qui permet de situer la *phusis atopos*.



A ce moment-là, je sais déjà comment je vais lire la quatrième hypothèse et la cinquième. Je vais lire ces deux hypothèses avec ce qui me reste dans mon schéma, à savoir cette zone-ci pour la quatrième hypothèse, et celle-là pour la cinquième :



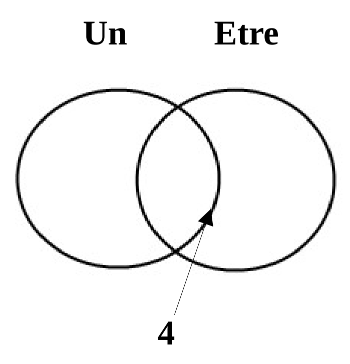
Vous voyez que les chevilles rentrent dans les petits trous d'une façon extraordinaire. C'est différent des titres que nous donne Dies : *Si l'Un est, que seront les autres ? Si l'Un est, que seront négativement les autres ?* A ça, personne n'y comprend rien. Qu'est-ce que dit Parménide dans la quatrième hypothèse ? Il dit ceci : *« Si l'Un est, que doit-il en résulter pour les autres ?* Voilà ce qu'il dit, et Platon examine donc, sous le vocable d'*autres*, tout ce qui n'est pas l'Un, c'est-à-dire toute cette zone-ci :



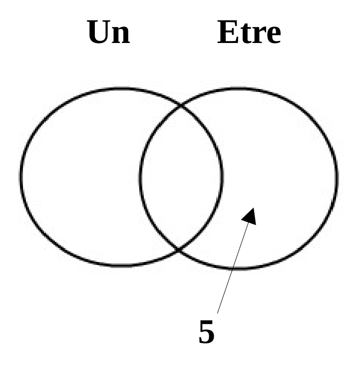
Que seront les autres ? Comment Platon les considère-t-il dans la quatrième hypothèse ? Comment développe-t-il cette quatrième hypothèse ? *« Posant que l'Un est, nous avons à dire quelles conséquences s'ensuivent pour les autres que l'Un. Puisqu'ils sont autres que l'Un, ils ne sont certes point l'Un,*

sans quoi ils ne seraient point autres que l'Un. Et pourtant, ils ne sont point totalement privés de l'Un. » C'est cela qui fait le trait propre de la quatrième hypothèse : prendre les autres en tant qu'ils participent tout de même à l'Un. En quoi sont-ils autres ? demande Aristote. Et Parménide d'expliquer que les autres que l'Un sont autres par le fait d'avoir des parties : *« N'eussent-ils point de parties, ils seraient absolument Un. Or, il n'y a partie que de ce qui est un tout, lequel est comme tel forcément unique.* » Je ne détaille pas la chose, je note seulement que ce dont il s'agit dans la quatrième hypothèse, c'est des autres en tant qu'ils ne sont pas totalement privés de l'Un. C'est redit encore d'une autre façon : *« Les autres participent au tout et à l'Un.* »

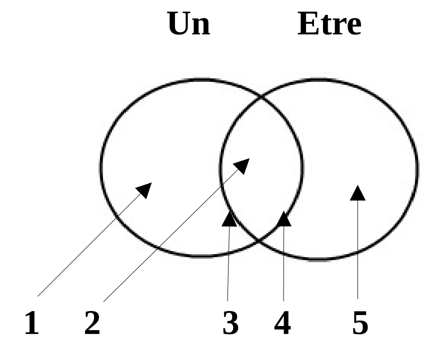
Par contre, que fait valoir Platon dans la cinquième hypothèse ? Il repart de l'examen des autres que l'Un, et il dit : *« N'est-ce pas d'abord que l'Un est à part des autres et les autres à part de l'Un ?* » Alors qu'il développait la quatrième hypothèse dans le sens que les autres n'étaient point privés de l'Un, il développe maintenant, à la même place, une autre ligne de pensée, selon laquelle l'Un est à part des autres et les autres à part de l'Un. Puis il continue : *« Ils ne sont donc Un sous aucun rapport et n'ont rien en eux-mêmes qui soit Un.* » Quand on lit ça, on se dit que c'est complètement contradictoire avec la précédente hypothèse. Mais nous, nous avons les moyens de situer exactement la quatrième hypothèse et la cinquième. La quatrième est exactement corrélative à la troisième, à savoir qu'elle désigne l'exacte limite où, sur le versant des autres, il y a encore quelque chose de l'Un. C'est à la jointure de l'Un et des autres que se situe cette quatrième hypothèse.



Pour la cinquième hypothèse, on prend les autres en tant que complètement extérieurs à l'Un. La cinquième hypothèse du *Parménide* se situe donc ici :



Ca termine le premier paquet des cinq premières hypothèses, à savoir : *si l'Un est Un* et *si l'Un est*, avec les conséquences de *l'Un est.* A partir de là, et d'une façon presque totalement orientée, nous avons ce qui aux yeux des platoniciens est apparu être une procession. Nous, nous y retrouvons ce schématisme qui est intégralement un schématisme de la logique du signifiant. Vous voyez que ce schéma comprend toute la première série des hypothèses du *Parménide :*



Si vous voulez une confirmation de la chose, vous avez ce qui n'a pas sauté aux yeux des commentateurs, à savoir le caractère symétrique de la troisième hypothèse et de la quatrième. Par exemple, Jean Wahl considère que la troisième est vraiment atopique et insituable. Un autre commentateur ne veut même pas en faire la troisième hypothèse, il en fait la seconde prime, et il se distingue des autres en disant qu'il y a huit hypothèses et non pas neuf. Mais si nous avons ce schéma comme guide, il suffit de se reporter à la conclusion de la troisième et de la quatrième, pour voir qu'elles sont exactement formulées en termes contraires.

Qu'est-ce qu'on dit dans la troisième ? On n'y parle que de l'Un instantané, de l'Un au singulier, et, dans la quatrième, on ne parle que des autres, des autres au pluriel. Que dit-on de l'instantané ? Qu'il est ni semblable ni dissemblable, ni décroissant ni égalisant. L'entité de la troisième n'est définie que par des *ni…ni* portant sur les contraires. Si on prend la quatrième, on a des *et…et*, c'est-à-dire, symétriquement par rapport à la troisième, les autres que l'Un qui sont mutuellement identiques et différents, immobiles et mus, etc. Suivre à la lettre le texte, nous éclaire que ce qui se formule ici en *ni…ni*, en exclusion des contraires, se formule là en *et…et*, en accumulation.

Nous viendrons peut-être plus tard aux quatre dernières hypothèses qui reposent sur *l'Un n'est pas,* pour voir comment elles sont structurées. Mais nous avons déjà une intrigue suffisamment complexe pour pouvoir nous occuper du sens de l'Un dans la psychanalyse. Je vous ai soumis à une gymnastique, mais c'est une gymnastique qui vise aussi ce qui est de l'ordre du *pragma* dans l'analyse. En ce qui concerne le Un dans la psychanalyse, cette gymnastique nous aura au moins permis de saisir en quoi l'identification demande que l'*eidos* qui prévaut soit exactement située.

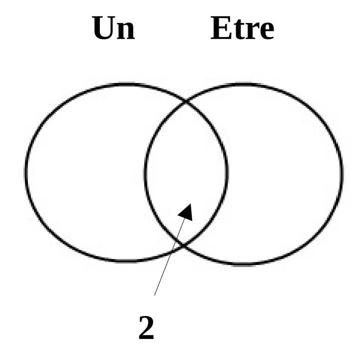
Je vous donne rendez-vous mercredi prochain pour parler du sens de l'Un dans la psychanalyse.

V

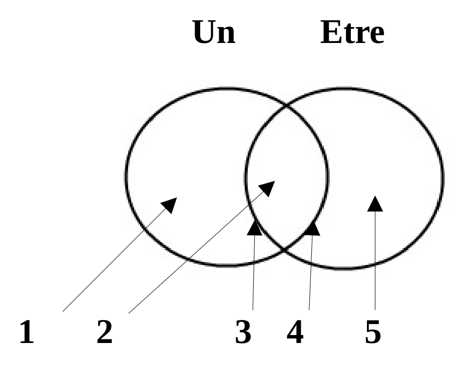
CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 3 DECEMBRE 1986

Je constate que j'arrive à faire lire le *Parménide*. C'est du moins ce qu'on me dit. Ce *Parménide*, je l'ai aussi évoqué ce week-end en Espagne, dans la ville de Valencia, où un engagement déjà ancien me faisait un devoir d'y aller. A la fin, on m'a demandé s'il s'agissait bien du *Parménide* de Platon et dans quelle collection il fallait le lire. J'ai été incapable de répondre, ne connaissant pas la meilleure édition espagnole. Mais disons qu'il y a une chance que ça fasse épidémie là-bas aussi et que ça donne ainsi satisfaction au désir de Lacan, celui que l'on étudie le *Parménide* dans le contexte de la psychanalyse.

Il s'agit d'étudier le statut du Un lacanien dans l'analyse, et qui se situe, sur le schéma que je vous ai proposé, dans la zone de recouvrement de l'Un et de l'Etre. Le 2 est là pour signaler qu'il s'agit de la seconde hypothèse.



Puis, je vous avais donné le schéma pour les cinq premières hypothèses.



Le *il y a de l'Un* est un jugement d'existence, c'est-à-dire un énoncé qui dit si c'est le cas ou non. Quand ce n'est pas le cas, ont dit qu'il n'y a pas. Exemple : *« Il n'y a pas de rapport sexuel. »* Autre exemple : *il n'y a pas La femme*. Ce sont là des jugements d'existence négatifs. Le jugement d'existence se dis-

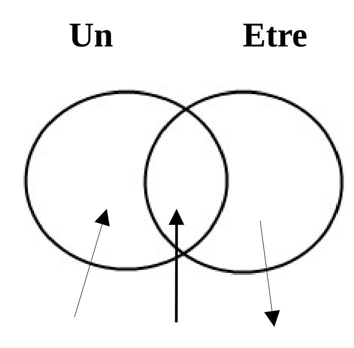
tingue du jugement d'attribution qui, lui, est un énoncé qui dit ce que c'est, qui confère ou nie un prédicat ou une fonction.

J'avais indiqué que ce qui est en 4 – sur le bord extrême de l'Un – et ce qui est en 5 – dans la zone de l'Etre complètement extérieure à l'Un – c'est ce qui concerne les autres. Ce qui distingue ici le traitement des autres en 4 et le traitement des autres en 5, c'est qu'en 4 il s'agit des autres en tant qu'autres de l'Un mais définis par rapport à lui – ils ne sont pas totalement privés de l'Un – et qu'en 5 il s'agit des autres comme totalement à part de l'Un. Dans la zone-frontière 4, il s'agit des autres différents de l'Un mais y participant en même temps. La conclusion de Platon, c'est que l'on peut, du coup, en dire tout et n'importe quoi. Vous trouvez cette mention dans le *Parménide* à la page 104 de l'édition des Belles Lettres. Ce *tout et n'importe quoi*, c'est aussi – disons-le en court-circuit – ce que l'on dit des femmes. La littérature est là pour nous en assurer sous les espèces du proverbe : *Souvent femme varie, bien fol qui s'y fie.* La littérature nous atteste qu'il en a toujours été ainsi.

J'attire votre attention sur le statut des autres dans le *Parménide*, puisque Lacan va jusqu'à formuler, dans son petit texte intitulé « …ou pire », qu'une femme est de l'Autre : *« elle ne s'…oupire pas de l'Un, étant de l'Autre, à prendre les termes du* Parménide. » C'est ce qui introduira, à propos de l'Un, la différence sexuelle. Je vous prie, en effet, de noter la différence qu'il y a entre le statut des autres en 4 – dont on peut dire tout et n'importe quoi – et le statut des autres en 5 qui, eux, ne participent en rien de l'Un, le tiers étant exclu entre le Un et les autres. Ces autres se trouvent alors exactement hors attribut, selon un mode qu'il s'agira de comparer avec celui sous lequel s'est présenté pour nous le Un de la première hypothèse, le Un qui est Un et dont il n'y a rien à dire.

Ce rappel a pour fonction de marquer ce dont il s'agit dans ce qu'on a nommé « exercice logique » afin de le destituer dans l'histoire des idées. C'est sans doute un exercice logique mais en tant qu'il porte sur le logos, sur ce que c'est que parler. C'est un exercice qui nous indique quelles fonctions et quelles instances comporte ce que c'est que parler. Il nous indique, par exemple, que parler comporte cet Un pur, cet Un qui est Un et qui n'existe pas, cet Un dont Damascius fait son ineffable. Aucune manœuvre à la Wittgenstein – *« Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »* – n'empêchera que subsiste, comme ombre de toute parole, ce dont on ne peut parler.

Symétriquement, la parole comporte aussi bien des autres à part de l'Un, c'est-à-dire ce qui demeure de l'Etre hors attribut. Je peux là, déjà, vous faire miroiter quelque chose, en posant que cette symétrie, quand on l'écrit avec les mathèmes de Lacan, est la suivante : $\$$ – *a*. Elle se dispose par rapport à l'hypothèse 2, l'hypothèse-pivot que de nombreux commentateurs ont voulu voir comme étant la vraie hypothèse, celle qui aurait l'approbation de Platon. Le schéma la met en effet au centre, puisqu'elle occupe la zone d'intersection de l'Etre et de l'Un. Ce qui impose cette place, c'est « Fonction et champ de la parole et du langage », et c'est ce qui légitime le *il y a de l'Un.* Il y a de l'Un parce qu'il y a parole et langage, et parce que cette parole et ce langage sont de l'Etre. Le langage et la parole ne sont pas sans avoir rapport avec l'Etre.



$\$$ 2 *a*

Ce que je viens de vous dire sur le *Parménide* à titre d'introduction – introduction conclusive pour l'instant – me conduit donc à essayer de saisir en quel sens il y a de l'Un dans la psychanalyse.

Le Un dans la psychanalyse se présente de façons diverses. Il y a d'abord le Un du signifiant qui, tel qu'il nous est apporté par le structuralisme, n'est précisément pas un Un, puisqu'il est différentiel. En cela, il n'obéit pas au principe d'identité. D'où la sottise d'objecter à Lacan que, faisant effraction, il blesse par là-même le bon sens. Il y a ensuite, moins apparent, le Un de l'Autre. Quand, avec l'intention de nous y retrouver, nous introduisons l'Autre avec l'article défini et la majuscule, nous impliquons un certain Un à cet Autre. Il y a là un type d'unité qui est en jeu et qui vaudrait pour l'Autre, ce qui ouvre la question de savoir si cet Autre est ou n'est pas un tout. Puis il y a le troisième Un du signifiant phallique qui, lui, mérite certainement d'être dit Un. Dans la construction freudienne, le phallus est le même pour les deux sexes. Il n'y a pas un autre signifiant, c'est un signifiant sans paire, comme s'exprime Lacan. Il y a encore – je l'ai déjà évoqué – le Un du rapport sexuel, celui que toute une branche déviante de la psychanalyse a présenté comme l'horizon de l'expérience, mais qui chez Lacan est l'Un qu'il n'y a pas. Le fait qu'il n'y a pas cet Un-là, n'empêche nullement qu'on le dise Un. Lacan ne s'en prive pas. Enfin, cinquièmement, nous avons le Un de l'identification qui, dans l'ordre symbolique, s'appelle l'unaire.

Ces cinq figures de l'Un que je viens de distinguer, nous allons cette année les mettre en jeu. Mais il faut pourtant que je prenne un point de départ dans l'expérience, d'autant qu'il est nécessaire que j'allège un petit peu, me semble-t-il, le formalisme que j'ai présenté lors des deux ou trois dernières séances. Je vais donc prendre le point de départ que j'ai pris ce week-end à Valencia.

L'Espagne se distingue – et c'est très encourageant – par sa jeunesse et par l'ardeur qui s'y manifeste. Il y a là un mouvement et une prise de position dans le mouvement analytique qui seront de nature à montrer que l'enseignement de Lacan n'a pas seulement porté ses fruits que dans quelques arrondissements de Paris. C'est le cas également, vous le savez, pour l'Argentine, mais ce pays est séparé de nous par l'Atlantique et les effets sont donc moins directs. Ce week-end, à Valencia, il y avait un public très diversifié, réuni dans l'antique université, sous les auspices de celui que l'on considère comme le seul philosophe espagnol, à savoir Vives. Il a donc fallu que je choisisse un thème qui vaille pour tous : les étudiants, les analystes, les analysants, les phi-

losophes, les médecins, les psychiatres. Comme titre, j'avais à l'avance choisi « La passion du névrosé », et je leur avais promis de conduire cette passion jusqu'à ce qui fait ma préoccupation actuelle et qui est le statut de l'Un dans la psychanalyse.

Cela m'a donné l'occasion d'introduire un concept opératoire dont les corrélats empiriques sont évidentes dans l'expérience, à savoir le concept de justification. C'est un concept qui se place à côté de celui de vérification que j'avais fait valoir naguère. Référez-vous à la page 613 des *Ecrits* et vous verrez qu'il faut reconnaître *« le manque-à-être du sujet comme le cœur de l'expérience analytique, comme le champ même où se déploie la passion du névrosé »*. C'est bien là ce que j'ai pris comme thème et comme point de départ pour aboutir à l'Un.

Dire que la passion du névrosé se déploie dans un champ qui est le manque-à-être du sujet, ça doit, selon moi, s'aborder comme un paradoxe. Certes, le mot de passion a beaucoup de sens, mais la passion en tant qu'elle est un pathos, concerne le fait que le névrosé souffre. Quel que soit ce que le sujet peut prétexter pour demander une analyse ou la poursuivre, il souffre. Ce qu'évoque Lacan, c'est que le névrosé souffre du manque-à-être. La passion n'est évidemment pas seulement la souffrance, mais, en première analyse, on pourrait dire qu'une souffrance est une passion si le désir s'en mêle. Il n'y a pas seulement souffrance du manque-à-être mais passion du manque-à-être. C'est ce dont la pathologie du névrosé témoigne, que ce soit par des accès de déréalisation chez l'hystérique ou par des accès de doute chez l'obsessionnel. L'instabilité du rapport à l'être paraît là être patente. Mais cela dit, il y a un paradoxe de cette souffrance, à savoir qu'on serait plutôt porté à prendre la douleur pour une preuve d'existence. C'est ce qu'évoque Heine dans un passage que relevait Freud : vous pouvez faire de la philosophie, étudier le *Parménide*, mais si survient une rage de dent, voilà que tout cela s'évanouit au bénéfice d'une douleur sur laquelle le doute sur l'existence du corps n'est pas opérant. On peut refaire le chemin de Descartes tant que l'on veut, ça n'empêche pas d'exister. Pas de meilleure preuve d'existence que la douleur.

Celui qui en témoigne le mieux, c'est le masochiste qui, lui, ne doute pas. En tout cas, le doute n'est pas son symptôme. Il ne doute pas de son existence parce qu'il a justement un Autre qui s'occupe de lui, qui s'occupe de lui en le faisant souffrir. Il ne peut alors douter qu'il existe, mais, par là, il fait aussi bien exister l'Autre, dont la position, sans cela, ne serait pas certaine. C'est déjà assez pour indiquer en court-circuit ce qui distingue la passion du névrosé de celle du pervers, pour autant que l'on puisse parler de passion à propos de ce dernier. On doit même, en dépit du fait qu'il souffre, suspendre ce terme de passion à son endroit. Je ne dis pas qu'il faut le lui refuser mais qu'il faut le suspendre. Pourquoi ? Eh bien, parce qu'il sait pour quelle raison il est en ce monde, à savoir qu'il y est pour la jouissance. C'est en quoi, à son propos, on parlera moins de passion que de volonté de jouissance. A cet égard, il ne doute pas de son bon droit, si c'est bien en termes de droit que l'on doit articuler sa position. Vous savez que c'est ce que Lacan fait dans son « Kant avec Sade ». Il formule la position perverse en termes de droit, de droit à la jouissance, c'est-à-dire comme une position qui affirme un droit. La perversion ne met pas en question une raison d'être, elle affirme un droit.

C’est là ce qui donne indiscutablement au pervers une orientation dans l’existence. Il sait où il faut aller pour trouver. Chercher se situe du côté de la passion du névrosé, chercher pour ne pas trouver, pour que la recherche elle-même efface la trouvaille, l’évite. Le pervers, lui, il sait où il faut trouver, à savoir dans le corps. Il sait aussi où trouver dans la ville et à la campagne, il connaît les endroits. Cette orientation faite sur un choix de jouissance précoce est due à ce que son désir se règle sur sa jouissance. Je parle là du pervers pur. En tout cas, il y a une chose qu’il sait, à savoir qu’il n’a rien à trouver chez l’analyste. Du coup, son désir se distingue par une constance qui vraiment contraste avec les éclipses du désir du névrosé : vacillations, évitements, tombées brusques. S’il y a une modalité qui est apparente du côté pervers, c’est bien la nécessité, une nécessité qui est à entendre sur le fond du *ne cesse pas.*

En contraste, le névrosé ne sait pas, lui, pourquoi il est en ce monde. C’est en quoi la modalité qui vaut pour cette position subjective est la contingence et non pas la nécessité. Il y a, chez le névrosé, un manque de raison d’être. Comme le dit Lacan, il se sent comme ce qu’il y a de plus vain à exister. C’est bien cela qui le met dans la position de devoir inventer sa raison d’être. C’est à ça que nous devons, non pas le droit, mais le devoir, ou bien les devoirs, puisqu’il y a tout de même là-dessus, au cours de l’Histoire, une imagination débordante : ce qu’on doit d’un côté, on ne le doit pas de l’autre, etc. Le siècle des Lumières fait justement la lumière sur cette diversité des devoirs, pour en conclure qu’il se pourrait qu’il y ait là quelqu’un qui ait intérêt à tromper le peuple. Devoirs et idéaux, c’est-à-dire toutes les diverses finalités de la sublimation.

Ca met le névrosé dans la position d’inventer des raisons d’être, et aussi bien de tenter de détruire les raisons d’être de l’Autre, c’est-à-dire d’y amener un peu de contingence. Il ne s’agit pas de détruire l’Autre – il est tout à fait vain de définir ainsi la position du névrosé –, il s’agit que l’Autre doive son existence au sujet ou à l’amour dudit sujet. L’amour est une preuve d’existence qui est distincte de la douleur mais qui, à l’occasion, l’appelle. Il faut d’abord, bien sûr, avoir détruit la raison d’être de l’Autre pour que votre amour occupe justement cette place. Si l’obsessionnel s’offre à soutenir l’Autre idéal à la condition qu’il ne bouge pas, à la condition qu’il soit nécessaire, il faut que l’hystérique minore l’Autre pour pouvoir l’aimer. Il faut lui démontrer son absence de nécessité. Ca donne le *Puis-je te perdre ?* qui est le versant subjectif du *Peut-il me perdre ?*

J’ai dit assez vite que la raison d’être du pervers est la jouissance. Est-ce dire pour autant que c’est la sienne ? En fait, c’est tout pour l’Autre. Même quand il fait travailler l’Autre, il n’en est pas moins – c’est la formule de Lacan – l’instrument de la jouissance de l’Autre. C’est en quoi le masochisme donne la vérité du sadisme. Sadisme et masochisme ne sont pas symétriques mais l’un donne la vérité de l’autre. Il s’agit que l’Autre jouisse. S’il y a passion, ce n’est donc pas la passion du manque-à-être mais la passion d’être.

Si j’en reviens au névrosé, je constate que j’ai fait équivaloir la raison d’être et l’être. Ce que Lacan met en fonction, c’est le manque-à-être, et moi j’ai parlé du manque de raison d’être. Est-ce que je dois me le reprocher ? Je considère que c’est tout à fait justifié étant donné l’époque où nous sommes, époque qui est définie pour le sujet par le principe de raison suffisante. C’est un principe qui a attendu Leibniz pour être formulé, et qui nous donne le sens

de l'être dans notre époque, à savoir que tout a une raison, que rien n'est sans raison. C'est ce que Freud met en question dans son *Malaise dans la civilisation*. Ce qui a été traduit par le terme de civilisation, c'est ce qui est régi par le *tout a une raison*. Tout ce qui est, doit pouvoir délivrer ses titres à exister avec une raison. *Avez-vous une raison pour faire ça ?*

Cette civilisation ne peut qu'accentuer la contingence subjective du névrosé. Elle est même causale dans la passion du névrosé moderne. Le manque de raison d'être n'est pas la même chose avant et après que le principe de raison suffisante ait développé ses conséquences au fur et à mesure du temps. Ce n'est pas la même chose, et c'est à ce moment-là qu'on invente la névrose. On l'invente après le principe de raison suffisante. Il faut d'abord qu'il y ait le *tout a une raison*, pour que l'on puisse formuler vraiment, dans toute son acuité subjective, le *tout a une raison sauf moi.* Avant, on ne faisait pas croire que le tout-étant avait à fournir ses titres à exister. Pour le dire comme Heidegger, on avait avec l'être le rapport de le laisser être. Eh bien, aujourd'hui, le *laisser être* disparaît et laisse la place au *tout a une raison.* On peut évidemment se faire porter pâle mais, à ce moment-là, la sécurité sociale enquête. Ces allusions sommaires sont peut-être suffisantes pour que vous saisissiez en quoi l'être et la raison d'être sont toujours aujourd'hui solidaires. Cela nous fait apercevoir que ce n'était pas ainsi depuis toujours.

C'est par là que la position subjective de la névrose apparaît et se manifeste dans l'ordre de la justification. C'est ce qui fait que nous parlons de passion à propos de la névrose. Nous ne parlons pas simplement de maladie, ni simplement d'émotions ou d'affects en tant que ça ne concernerait que le corps. Nous parlons de passion car le rapport à l'Autre est inclus, l'Autre en tant que l'Autre de la justification, c'est-à-dire celui par rapport à quoi le névrosé veut sa raison d'être. Cet Autre, on peut le faire surgir, dans l'expérience, simplement à partir de l'excuse. *Excusez-moi, je suis en retard*. Cela suffit pour mettre à l'horizon l'Autre de la justification. Faire une excuse dans l'expérience analytique en tant que rien n'y est insignifiant, voire ne pas la faire et par là-même être dans son tort, se situe par rapport à cet Autre de la justification. J'ai employé le terme d'excuse mais ça peut être aussi bien une affirmation, celle qui dans l'expérience analytique culmine toujours dans un *se faire entendre* qui fait alors surgir l'ordre de la justification. C'en est même sa condition. Pour se justifier, il faut pouvoir se faire entendre. Excuse et affirmation, donc. Mais ça peut aussi virer à la revendication du *se faire rendre justice*.

Le terme de passion est là bien fait pour avoir un autre écho. Dans la Passion, il ne s'agit pas seulement de la souffrance du Christ. A travers sa souffrance, le Christ témoigne. Il y a passion quand il y a souffrance témoignante, c'est-à-dire quand il y a le regard de l'Autre. Ca s'exprime dans le cri sublime : *« Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? »* C'est cela qui dans la littérature analytique est déjà situé s'agissant de la passion du névrosé : l'abandon du père. De cet abandon du père, que ce soit sous sa forme physique ou morale, ou qu'il soit effectué par le sujet lui-même, la littérature analytique a déployé toutes ses variations. Le névrosé témoigne, même l'obsessionnel.

Je parlais tout à l'heure de la contingence dans la position subjective de la névrose, et je dirais que là, au niveau du témoin, il y a nécessité. Il y a nécessité d'un témoin. C'est ce qu'on méconnaît dans l'hystérie quand on la réduit

au théâtre et qu’on veut dire par là que ça n’a pas d’authenticité. Mais théâtre veut dire aussi qu’il y a nécessité d’un témoin, que l’hystérie est une souffrance qui ne va pas sans l’Autre, qu’elle témoigne sous le regard de l’Autre. Il lui faut ce regard, il lui faut ce regard incarné. Ce n’est pas seulement que le sujet se montre, c’est qu’en montrant il témoigne. C’est comme le Christ. Ce qui se fait entendre dans l’hystérie, d’une manière que l’on croit moins sublime, c’est aussi le *« Père, pourquoi m’as-tu abandonné ? »*

Dans l'obsession, c'est solitude. C'est très clair : l'obsession est une solitude. Seulement, elle se fait sous la vigilance de l'Autre. Il y a au moins ce gain quant à l'obsessionnel en analyse, à savoir que c'est l'analyste qui est proposé à donner incarnation à cet Autre. Par là, ça produit déjà un soulagement. Sans quoi l'obsessionnel s'accommode très bien d'un Autre désincarné, mort. Cette vigilance, notons que le sujet lui-même lui donne existence, et avec passion. La vigilance empêche, à l’occasion, le sujet obsessionnel de dormir. À l'occasion seulement, car la vigilance est si pénible à soutenir, qu'elle l’épuise aussi bien : les meilleurs dormeurs sont aussi des obsessionnels. Le sujet se dévoue à cette vigilance spécialement en surveillant l'Autre et en exigeant de lui qu'il soit impeccable. En retour, le sujet vise lui-même la perfection.

Dans l'hystérie comme dans l'obsession, la nécessité du témoin est donc fondée, et ça nous amène à la formule que Lacan propose de la passion du névrosé. Il ne l’a pas tirée de son propre fonds, il a été la ponctuer chez une analyste anglaise du nom d'Ella Sharpe. Cette formule, c'est celle de *justifier son existence.* Je vous lis ce passage de la page 613 des *Ecrits : « Seuls les Anglais, dans leur froide objectivité, ont su articuler cette béance dont témoigne le névrosé à vouloir justifier son existence [...] Qu'il nous suffise de citer Ella Sharpe et ses remarques pertinentes à suivre les véritables soucis du névrosé. »* Lacan fait référence ici à un article d’Ella Sharpe intitulé « Technique de la psychanalyse » dans les *Collected Papers.* Il y renvoie explicitement.

Ella sharpe dit elle-même avoir été arrêtée par l'expression de *justifier son existence*, qui a été utilisée en deux jours par trois patients. Ça, c'est la froide objectivité. Cette expression a été utilisée en deux jours par trois patients dont les mécanismes psychologiques sont très différents. Ella Sharpe s'aperçoit bien qu'il y a là, dans ce *justifier mon existence*, quelque chose de transpsychologique : ça peut rentrer dans des types psychologiques très différents. Elle dit exactement : *« Je crois que la justification pour l'existence est le cœur même de nos problèmes, que nous pensions au malade soi-disant normal ou aux manifestations pathologiques du soi-disant névrosé. »* L'abord par cette justification met précisément en question le terme médical de névrose.

Évidemment, l'ambition d'Ella Sharpe, c'est que le sujet atteigne son droit à vivre par l'analyse. Elle définit la psychanalyse dans la problématique même de la justification. Il s'agit du droit à vivre qui, en dernière analyse, est fondé sur le droit des autres à vivre. Là, nous n'avons pas la froide objectivité anglaise, c'est plutôt la chaleur démocratique : *« Le droit à vivre veut dire une vie dans laquelle les pouvoirs physiques et mentaux peuvent être utilisés aux meilleurs avantages de l'ego et au bien-être de l'ego, ce qui veut dire à l'avantage du bien-être de la communauté. »* Se dessine là une politique qui paraît empreinte, non pas d'une froide objectivité, mais d'une passion démocratique.

Donc, justifier son existence, et avec la connotation de ce qu'il y a de trans-psychologique dans cette expression. Moi, je relève spécialement le terme qu'emploie Lacan, quand il dit : *« la béance dont témoigne le névrosé à vouloir justifier son existence. »* Il dit *justifier*, il ne dit pas *désirer,* il dit bien *vouloir justifier*. Pour parler de ce dont il s'agit avec le névrosé, je valoriserai ce terme-là, en utilisant le terme de *volonté de justification*. C'est un terme que j'oppose précisément à la volonté de jouissance. Je mets face à face ces deux volontés du névrosé et du pervers, et je retrouve là ce qu'il y a de constant dans le désir du névrosé.

Le névrosé mérite le qualificatif de volonté. C'est une volonté qui valorise la justification au détriment de la jouissance. Il est clair que le pervers valorise la jouissance au détriment de la justification, mais il n'empêche que là où est acquise la volonté de jouissance, il puisse, par après, s'occuper de la justifier par des arguments des plus paradoxaux. Sade en est un exemple, puisque sa littérature est justement faite d'une tentative de justifier la jouissance dans ce qu'elle a de plus injustifiable, le droit à la jouissance n’allant certainement pas à assurer le bien-être de la communauté.

La religion exploite – c'est connu – la volonté de justification. J'ai même pu dire ça en Espagne, en espagnol. C'est un soulagement quand on a connu l'Espagne d’il y a vingt ou vingt-cinq ans. Si on avait évoqué, si peu que ce soit, ce thème, on se serait fait aussitôt reconduire à la frontière. La religion exploite la volonté de justification, mais la politique aussi quand la justice devient son thème, et spécialement la justice distributive, celle qui promet à chacun selon ses mérites : on demande seulement qui peut les reconnaître. Dès lors qu'il est question de la justice distributive, on a à l'horizon l'Autre de la justification, la justification de la distribution. C'est en quoi Lacan pouvait dire qu'il avait commencé sa carrière en se passant de la justice distributive. En tout cas, c'est dire que la passion du névrosé n'est pas le désir de l'analyste, et que le *à chacun selon ses mérites* n'est pas une exigence qui, dans l'expérience analytique, puisse être sanctionnée et tamponnée comme telle. Ce qu'il s'agit en effet d'analyser précisément, c'est cette passion du névrosé en tant qu'elle est habitée par la volonté de justification.

Si vous considérez ceci avec attention, vous y voyez exactement situées les limites de la thérapie, les limites de ce qui est de l'ordre de la thérapie par rapport à la névrose. On s'occupe généralement des limites de la thérapie par rapport à la psychose, mais occupons-nous des limites de la thérapie par rapport à la névrose, par rapport à la soi-disant névrose. En effet, s'agit-il d'obtenir pour le sujet un bien-être ou un mieux-être ? On peut admettre de rencontrer de la gentillesse, de l'attention, de la compréhension, de la compassion, du conseil, de l'aide, de l'assistance : ça fait se sentir mieux. Mais il faut bien dire que la gentillesse, la compassion, l'attention, seraient alors suspectes d'être mercenaires, puisque l'analyste, on le paye. Si c'était dans cet ordre, toute cette histoire serait donc quand même un petit peu suspecte.

Or, dès lors qu'il s'agit non de bien-être mais de justification, il s'agit d'être et de raison d'être. Il ne s'agit pas du semblable qui apporte ses réconforts divers, y compris celui qu'on puisse s'en prendre à lui, et qui lui fait accepter l’agression dans certaines limites. Il ne s'agit pas du semblable, il s'agit de l'Autre, de l'Autre en tant que dans la relation à cet Autre, l'être peut y trouver

son statut. Le mot de statut figure dans ce que dit Lacan : les Anglais ont su *« implicitement distinguer de la relation interhumaine, de sa chaleur et de ses leurres, cette relation à l'Autre où l'être trouve son statut »*. Ce n'est pas que l'être trouve son bien-être dans ce statut, c'est qu'il y trouve son établissement symbolique.

Ici, pourrait se proposer le thème : jouissance et justice. La justice, il m'est arrivé de l'évoquer quand je comparais l'analyste, non pas au juge, mais à l'avocat, à l'avocat mettant en forme la plainte pour qu'elle soit recevable. J'ai souvent aussi évoqué le cynique, celui qui précisément se moque de la jouissance si elle ne se distingue pas de toute justice distributive. C'est en quoi, s'il y a une ascèse cynique, c'est une ascèse de l'anti-manque-à-être, et qui prend pour objectif une existence en tant qu'elle serait débarrassée de la volonté de justification. C'est ce que l'on n'a pas pardonné aux philosophes cyniques de l'Antiquité, c'est ce qui les a fait mettre à part comme injustifiables. Mais je ne vais pas développer ce beau terme de jouissance et justice, auquel il faudrait évidemment apporter un tour de plus, à savoir qu'il se pourrait bien qu'il n'y ait de vérité que de jouissance. Nous aurons l'occasion cette année d'y revenir, et précisément par les anecdotes concernant les héros, et par l'interrogation sur ce qui les fait insignes et mémorables.

Sur la justice, j'ajouterai que c'est ici que l'on voit en quoi Lacan peut dire, dans son *Ethique de la psychanalyse*, que toute question sur le désir ne peut vraiment se poser que dans une perspective de Jugement Dernier : être sauvé ou non. C'est que le sujet, chaque fois qu'il a cédé sur son désir, s'en trouve coupable. D'où l'idée que, si la névrose est certes une pathologie, elle ne relève pourtant pas de la psychologie. Elle ne relève d'aucune thérapie du bien-être, elle est à proprement parler une affaire d'éthique et c'est bien là que la question se pose du guéri. Est-ce qu'en parlant de guérison de surcroît, nous piétinons et méprisons la souffrance humaine ? Il ne faut pas croire que formuler que la névrose est une affaire d'éthique, c'est de l'idéalisme ou de l'intellectualisme. C'est au plus près, au plus intime de ce qui se formule dans l'expérience. C'est dans le fil de ce qu'énonce Lacan.

Sans doute la thérapeutique fait-elle des progrès. Pourquoi ne saurait-on pas, demain, d'une façon de plus en plus large, agir directement sur les centres biochimiques de la douleur ? On nagera tous dans le bien-être si l'on arrive à couper, comme ça, tout ce qui fait bobo. On n'aura plus mal au dos, on n'aura plus mal à la tête. Déjà, on peut absorber ce qu'il faut pour dormir. Le nirvana s'approche donc à grands pas. On trouvera peut-être la molécule de la schizophrénie, etc. Je trouve en tout cas plus intéressant de le supposer que de dire non jamais. Cela dit, trouver les centres de la douleur, savoir opérer directement dessus, ça ne changera rien à la volonté de justification. Se justifier de ne pas souffrir, c'est encore beaucoup plus difficile pour le névrosé. Ça ne promet donc pas du tout la disparition de la psychanalyse, contrairement à ce qu'on s'imagine. La question qui est posée, c'est de savoir si, oui ou non, on peut guérir de la justification. Ca, c'est une question coton.

En effet, je remarque tout de suite qu'à l'entrée même de l'analyse, le sans-raison et là. C'est par là qu'on entre dans l'analyse, on y entre par des douleurs sans raison, et, à l'occasion, sans raison garantie par le médecin. On peut arriver avec une béquille, alors que le médecin a attesté qu'il ne trouve rien et que

le sujet n'a aucune raison de ne pas gambader. Il y a une douleur sans raison, une migraine sans raison, l'émergence de pensées saugrenues sans raison. On entre en analyse par des éléments qui manquent de raison. Il faut s'apercevoir que ça vise le sans-raison foncier du sujet, que ça vise le manque-à-être comme injustifiable.

C'est là qu'on saisit pourquoi Lacan peut dire que ce qui établit le sujet supposé savoir, c'est précisément la garantie que l'analyste donne une raison à tout, que tout a une raison. Il y a ce *Tout a une raison extérieure* d'où se détachent des éléments sans raison. On vient en analyse pour trouver, en elle et par elle, les raisons de ce sans-raison. Par là, l'analyse est solidaire du principe de raison suffisante. Le principe de raison suffisante dans l'analyse, ça s'appelle l'inconscient. L'inconscient est le principe de raison suffisante du sans-raison. L'inconscient, c'est cette promesse-là, et c'est là que se trouve la racine du soulagement que l'entrée en analyse apporte à l'occasion. Ce *Tout a une raison analytique*, c'est ce qui établit comme tel le sujet supposé savoir, c'est-à-dire la raison du sans-raison dans l'expérience.

Ce sont les Américains et les Anglais qui ont inventé ce terme abject de lune de miel pour qualifier les premiers temps de l'analyse. C'est un terme qui, même phénoménologiquement, n'est pas exact. C'est la question de justifier son existence qui trouve là une première réponse. On sait que ça se maintient, à l'occasion, fort longtemps. C'est parfois assez d'être en analyse pour justifier son existence. D'où ce phénomène qui peut étonner, celui de vivre pour s’analyser et non pas de s'analyser pour vivre. Au fond, rien qu'à venir chez l'analyste, on justifie au moins l'existence de l'analyste, Par là, le sujet se trouve en retour justifié, se trouve justifié par l'institution de l'Autre.

Quelle modalité est-ce que ça prend dans l'hystérie ? Ça prend la modalité de l'aimer, cet Autre. C'est effectivement la seule preuve de l'existence de l'Autre : l'aimer, ou le faire chier – ce n'est souvent pas distinguable. Et pour l'obsession, quelle est la modalité ? Eh bien, celle de travailler pour l'Autre. Amour et travail sont, dans leurs variations, les deux mamelles de la passion des névrosés. On trouve d'ailleurs l'antinomie suivante : l'hystérie a plutôt pour pente celle d'aimer mais sans travailler pour, et l'obsession celle de travailler pour mais sans aimer. Bien sûr, il y a là, comme dans tout schématisme, des zones de recouvrement, mais enfin, ça tend dans ces deux directions. Amour et travail sont deux modes de faire exister l'Autre à travers la justification, et ils sont comme tels distincts de le faire exister à travers la jouissance.

Ceci pour dire que ce n'est pas assez de formuler un *Pas de clinique sans éthique*, comme j'ai pu le faire. C'est exact, mais il faut aller jusqu'à reconnaître que la clinique est éthique. La clinique en elle-même, en son cœur, en son fond, est éthique. Je ne parle pas seulement de l'éthique de l'analyste qui, bien sûr, ne doit pas se faire juge du bien et du mal. Je ne parle pas de l'éthique de l'analyste, parce qu'il faudrait en parler d'une façon à expliquer en quoi cette éthique relève de la logique. La clinique c'est de l'éthique, mais nous avons un deuxième temps qui est que l'éthique c'est de la logique. C'est une affaire, comme dans le *Parménide*, d'hypothèses et de conséquences. C'est bien pourquoi il y a un élément dialectique qui n'est pas éliminable de l'expérience analytique, à savoir la démonstration de contradictions. On part par exemple de l'Un qui est Un, et on arrive à un Un qui n'est pas Un. Cet élément dialectique

n'est pas évacuable de la psychanalyse, il conclut la démonstration dont il s'agit dans une cure analytique, démonstration qui est une fulguration : *tu as ta raison d'être et, cette raison d'être, c'est ton être comme objet* a, *comme cause du désir.*

À cet égard, effectivement, il y a une différence entre la perversion et la névrose. La perversion, c'est le choix d'origine du côté de petit *a*, le choix foncier du côté de petit *a*. Et la névrose, c'est le choix foncier du côté de $\$$, du côté du manque-à-être. De la même façon que Lacan a pu parler de sexuation, indiquant par là l'élément subjectif de choix qu'il y a dans l'inscription du côté mâle et du côté femelle, nous devrions oser parler de la clinicisation du sujet. Nous devrions ici au moins parler du choix fait du côté de l'être ou du côté du manque-à-être, du côté de petit *a* ou du côté de $\$$.

Le névrosé, faisant ce choix, il souffre bien sûr du manque-à-être, mais, en même temps, il le préfère à tous les biens du monde, il le préfère à tout avoir. C'est par là qu'il fait émerger la question de l'être comme distincte de l'avoir. À l'occasion, ça le précipite à démontrer qu'il n'a rien. J'ai déjà souligné cette position subjective de la pauvreté qui est aussi bien un choix éthique que clinique. La pauvreté, le *rien avoir*, s'offre à l'occasion, du côté féminin, comme le comble de la séduction. Voir le prince et la bergère. C'est toujours mieux vu que la princesse et le berger, et ça ne fait que mettre en valeur ce que veut dire le manque-à-être par rapport à la jouissance qui vous dégoûte ou qui vous attire trop.

C'est en quoi cette préférence pour le manque-à-être conduit à l'occasion l'hystérie à la rébellion, une rébellion dont le fondement n'en reste pas moins que l'Autre est Un. C'est précisément pour faire qu'il ne le soit pas, qu'on se rebelle. On suppose donc fondamentalement qu'il l'est. Du côté de l'obsession, par contre, c'est la soumission, la soumission qui suppose aussi bien que l'Autre est Un. Il n'empêche pourtant que, dans cette soumission, continue d'habiter ceci, que le sujet n'est pas tout à l'Autre : il a, le sujet, des réserves mentales. L'obsessionnel a des réserves mentales qui concernent quelque chose de privé. Son privé est sacré. Ça peut être une zone dans la maison qui ne doit être qu'à lui, une zone où il serait chez lui. Ça peut être aussi le plus privé du privé, les parties privées comme on dit, et dont il s'agit d'en écarter l'Autre. Personne ne peut aussi bien s'en occuper que le sujet lui-même. C'est ce qui se trouve présent dans le symptôme de la masturbation qui tient à cette position éthique. Du côté de l'hystérie, le public joue au contraire son rôle. Il a une importance qui est comparable au privé du côté de l'obsession.

Dès lors, dans le rapport à l'Autre, ce manque-à-être dont le sujet souffre, il s'agit à tout prix de le maintenir. L'espagnol est là plutôt mieux que le français, puisqu'il dispose du terme de *falta*, qui est le meilleur terme pour traduire le manque. Les traducteurs, eux, ils ont choisi de le traduire par carence. *Falta*, ça veut dire aussi bien la faute. C'est le terme de défaut qui en français permettrait de jouer sur les mêmes résonances. C'est là ce qui explique le rôle capital que Freud a donné au sentiment de culpabilité, qui est en lui-même un paradoxe et qui contrevient à la définition des affects que Freud proposait dans sa métapsychologie. La faute, le défaut, l'être en défaut, est à la racine même de la passion du névrosé. Il faut que le sujet soit fautif et qu'il se maintienne com-

me tel. L'obsessionnel à une pente à ça. Ou bien il faut que l'Autre soit fautif, et l'hystérie est alors au premier plan.

L'écriture même de $\$$ en espagnol, ça se dit *tachado*. *Barré* se dit *tachado*. Il y a là la tache. La référence à ce qui est sans tache est essentielle dans la passion du névrosé. Soit il faut que l'Autre soit sans tache – vous connaissez ce que Freud a développé sur le tabou de la virginité – soit il faut que le sujet soit sans tache. À la fois fautif et sans tache, le sujet ne peut que se mettre dans son tort. Ou bien il est dans son tort, ou bien il maintient l'Autre dans son tort. Du coup, il est à part, et c'est avec acharnement ce qu'il entend maintenir. Lacan est là-dessus sans ambiguïté : c'est ce qu'il entend maintenir jusqu'à la fin de l'analyse.

Il maintient quoi ? Il maintient sa différence. En effet, seule ma différence peut justifier mon existence. C'est là que se condense vraiment la volonté de justification : seule ma différence peut justifier mon existence. Seule la différence justifie l'existence de quelque sujet que ce soit. Ma différence, ce manque-à-être, ce non-avoir, c'est tout ce que j'ai. C'est là que se condense en pointe cette passion du névrosé : c'est en tant que je suis injustifiable que je veux être justifié, c'est-à-dire obtenir de l'Autre l'aveu qu'il n'y a rien dans ce monde qui vaille plus que cette différence.

Je poursuivrai la semaine prochaine et je reviendrai à la question de l'Un.

VI

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 17 DECEMBRE 1986

Il n'y a pas eu cours la semaine dernière mais, aujourd'hui, nous nous retrouvons comme d'habitude. Nous nous retrouvons après un mouvement bien sympathique et qui a triomphé pour avoir obtenu intégralement ce qui était son objectif de départ, à savoir le retrait d'un signifiant. Évidemment, ça n'assure en rien que les mêmes finalités ne seront pas poursuivies dans la réalité par d'autres moyens. On peut déjà être assuré que, de façon moins saisissable, ces finalités continueront d'opérer.

J'ai donc, la dernière fois, abordé et animé la clinique de la névrose, exactement la passion du névrosé, par son aspect de culte de la différence subjective, à laquelle Lacan a donné comme insigne intrinsèque le symbole de $. Du seul fait que nous visons le sujet dans l'expérience, nous lui attribuons une réalité mais une réalité qui n'a rien de substantielle pour autant. Il est nécessaire ici de distinguer sévèrement le concept de sujet de celui de substance. Ce sujet comme tel, nous ne l'isolons d'aucune détermination. Nous en faisons une unité mais une unité indéterminée qui ne supporte aucun prédicat. C'est à ce titre que nous le définissons comme manque-à-être. Nous avons donc une unité, un Un, mais un Un disjoint de l'être. C'est là que vous pouvez vérifier en quoi la dialectique du *Parménide*, qui est toute articulée sur la disjonction et la conjonction de l'Un et de l'être, peut jouer pour nous le rôle de repère dans la définition même du sujet que nous visons dans l'expérience.

C'est bien parce qu'au départ, et même jusqu'au terme de l'expérience analytique, le sujet se maintient comme manque-à-être, que peut se poser la question de sa réalisation. C'est ce qui apparaît dès le départ de l'enseignement de Lacan : la question de la réalisation subjective dans l'expérience. Cette question ne s'ouvre qu'à la condition que le sujet ne soit pas défini comme substance, c'est-à-dire à partir de déterminations qui seraient supposées déjà là. Ce n'est pas nier qu'il y en ait, mais en analyse elles sont suspendues par le manque-à-être du sujet. Elles sont en quelque sorte mises entre parenthèses.

Dès lors, on voit que l'expérience analytique, celle du sujet comme manque-à-être, peut être saisie comme un processus de vérification de ces données préalables qu'il s'agit de faire passer dans la parole. C'est, plus radicalement encore, un processus de justification, un processus de justification de l'existence du sujet – ce qui est, si l'on veut, la limite de la vérification. La justification, c'est le mode que prend la vérification dans l'expérience, lorsqu'elle se porte sur le manque-à-être même du sujet. C'est pourquoi il s'agit, dans les termes de Lacan, d'une attente. Il s'agit de l'attente de l'avènement d'un être. En un sens, il ne cesse pas d'advenir dans la parole, mais, sur ce versant-là, il n'advient que pour disparaître aussitôt. Il ne se fait représenter par le signifiant que pour aussitôt disparaître au gré des autres signifiants. C'est en cela que, sur ce versant de l'expérience, il fait l'épreuve de son manque-à-être, et il la fait dans l'ordre du signifiant. Il fait l'épreuve que, quoi qu'il dise de lui-même, le sens lui en

échappe. C'est pourquoi, dans cet ordre-là, il n'y a nul avènement de l'être. Il y a représentation, présentification, mais, corrélative de cette présentification, il y a disparition. C'est encore ce qui justifie Lacan d'écrire ce sujet du signifiant comme $.

L'avènement de l'être, c'est autre chose. L'avènement, c'est ce qui est à l'horizon, à la fin, au terme vrai de l'expérience analytique. C'est en quoi cette attente de l'avènement de l'être, quand elle est considérée dans son rapport à l'analyste, se trouve être le ressort de ce qui constitue le transfert. Par là, le transfert est une relation essentiellement liée au temps et à son maniement. C'est ce maniement du temps en rapport à l'avènement de l'être, qu'on a indûment abrégé par le terme de séance courte. C'est justement un peu court comme qualification de ce dont il s'agit. Ce dont il s'agit, c'est l'issue à donner à la volonté de justification qui fait précisément attendre l'avènement de l'être. La volonté de justification est en effet exactement refus de l'avènement de l'être. Elle est maintient, et je dirais même adoration, du manque-à-être.

Ce manque-à-être définit la position subjective standard, qui veut que le sujet se tienne foncièrement à part, que ce soit en moins ou en plus. C'est en quoi, pour le sujet ainsi défini, vaut l'expression de différence pure. Ce sujet au sens de Lacan – c'est-à-dire ce que nous visons dans l'expérience analytique et pour quoi il faut un désir de l'analyste ajusté sur ce point, puisque d'autres désirs visent autre chose que ce point – ce sujet, donc, c'est une entité de différence pure.

Cette expression de différence pure, je voudrais la faire sortir du *bien entendu*, de la facilité. L'unité de différence pure, c'est que là, il est vrai de dire que l'Un est Un, et rien d'autre, et rien de plus. Vous reconnaissez là, du moins je l'espère, le premier Un du *Parménide*, celui qui se conclut par l'impuissance où l'on est d'en rien dire qui vaille. Ce premier Un du *Parménide*, c'est celui dont Damascius illustrait son ineffable. *Ineffable* et *injustifiable* indiquent assez qu'ils sont corrélatifs d'une impuissance. Il faut saisir cet *Un est Un* dans son paradoxe, pour avoir la chance d'apercevoir la nécessité du Un de l'identification qui, lui, relève de la déchéance de cet *Un est Un*. C'est la condition pour atteindre à une position du signifiant-maître qui ne soit pas seulement approximative. Le S_1 du signifiant-maître, on peut dire aussi qu'il est de différence pure. Je vais y venir après avoir rappelé ce que cette volonté de justification du sujet comporte d'un rapport nécessaire à l'Autre.

C'est ce à quoi l'analyse donne la saisie la plus proche, la plus intime, mettant en jeu les paradoxes qui dans le *Parménide* nous sont présentés de façon distrayante. On rigole, dans le *Parménide*, on cligne de l'œil, mais ces paradoxes, l'analyse nous les présente sous une forme où l'on rigole quand même un petit peu moins. En effet, ce qui se découvre dans le symptôme, dans ce manque-à-être qui fait tout l'être du sujet du signifiant, c'est que ce qui fait ma souffrance est ce à quoi je tiens le plus. Et cela parce que seule ma différence, au gré du névrosé que je suis, peut, en tant que différence, justifier mon existence. Je n'ai rien d'autre que mon être, qui est manque-à-être, à titre d'avoir essentiel. Ça donne, à l'occasion, cette posture de pauvreté qui se trouve alors si valorisée et investie par le sujet.

C'est là que nous trouvons à situer la fonction de la castration. En disant que ce manque-à-être est ce à quoi le sujet névrosé tient le plus, nous invitons

à compléter $\$$ par la marque (- φ), qui est là propre à indiquer que la différence subjective comme telle est investie, libidinalisée par le névrosé :

$$\frac{\$}{(-\varphi)}$$

Cette marque de (- φ), en effet, traduit et abrège, dans l'écriture de Lacan, ce qui chez Freud se formule comme la libido. C'est la formule qui donne les corrélats inconscients du moi. Le moi, si on saisit son assise symbolique, si on ne se contente pas de sa formule imaginaire, c'est la forme donnée à cet investissement de la différence subjective.

Je vous fais remarquer que cette formule donnée par Lacan de la position subjective de l'hystérie comme langue propre de la névrose, est strictement la traduction de celle-ci :

$$\frac{\$}{a}$$

Lacan traduit la libido freudienne non seulement par (- φ) mais aussi bien par petit *a*. Les deux formules veulent dire que la différence subjective comme investie prend la forme du moi. Cela vaut pour la névrose, et si j'ai amené le mot de culte dans mes premières phrases, c'est non sans songer à un ouvrage, aujourd'hui peu lu mais dont on nous promet le retour – du moins on le promettait avant le mouvement des étudiants et des lycéens – à savoir celui intitulé *Le Culte du moi*, de Maurice Barrès.

Il faut avoir isolé le manque-à-être, le manque-à-être en tant que tel, comme la valeur du sujet névrosé, pour que l'articulation avec la castration s'en impose. Nous n'avons pas, dans l'analyse, d'autres façons que de l'écrire ainsi. Que le sujet donne une valeur prééminente et essentielle à quelque objet que ce soit, nous n'avons pas d'autres façons de l'écrire que de l'écrire au-dessus de (- φ) et de petit *a*. Lorsqu'il s'agit de la différence subjective comme telle, nous sommes conduits nécessairement à cette écriture, nous somme conduits à connecter le manque-à-être et la castration :

$$\frac{\$}{(-\varphi)} \qquad \frac{\$}{a}$$

Évidemment, il y a là une difficulté théorique que vous apercevez tout de suite, si vous relevez que ce manque-à-être du sujet, nous l'avons justement saisi de ce qu'il ne supporte aucun prédicat. C'est ça qui fait émerger $\$$. C'est que nous effaçons et rayons tous les prédicats. Eh bien, pourtant, ce sujet sans prédicat, l'analyse conduit à lui en accoler tout de même un, et justement dans le statut où il n'en a pas. L'analyse conduit à le repérer tout de même sur un prédicat qui est le prédicat de la détermination nulle. Ce prédicat, c'est le prédicat phallique. C'est bien parce que cette écriture demande une résolution, que Lacan fut encore amené, après, à écrire Φx, c'est-à-dire la prédication

phallique du sujet. Ça revient à qualifier le sujet du manque-à-être par la castration. Le sujet du manque-à-être est qualifié par le prédicat phallique :

$$\frac{\$}{(-\varphi)} = \Phi$$

La castration, c'est un manque. Ce qui se révèle dans l'expérience, c'est qu'à ce manque, on y tient. D'où la formulation de la fin de l'analyse comme assomption de la castration, qui veut dire perte d'un manque. Ça comporte sans doute sacrifice, mais comme ce sacrifice est sacrifice d'un manque, il em-porte avec lui une positivation. Assomption de la castration veut dire aussi bien sacrifice du manque-à-être, sacrifice de ce que le sujet du signifiant croit avoir de plus précieux. C'est aussi pourquoi cette assomption de la castration peut être dite institution du sujet défini comme manque-à-être. Vous avez une formule de la fin de l'analyse qui est formulée par Lacan dès la fin du « Stade du miroir ». Cette formule, *Tu es cela,* exprime la destitution du sujet en tant qu'il est réalisé comme objet, et l'assomption de la castration comme perte du manque.

Je repasse par ces traces en les enfonçant, parce qu'elles font valoir qu'à l'analyste, dans l'expérience, le sujet impute forcément une demande d'être adressée au sujet. Dans la mesure même où le manque-à-être est différence, il s'agit d'une demande d'être comme les autres. Il y a là une manœuvre toujours présente du névrosé, qui consiste à renvoyer à l'Autre le rapport que le sujet entretient avec la demande d'être comme les autres. On saisit en court-circuit en quoi cette imputation d'une demande d'être est aussi bien l'imputation faite à l'Autre de demander la castration du sujet. Ça ne veut pas dire seulement qu'il soit castré, c'est bien plutôt demander le sacrifice de sa castration. Cette double valeur intérieure au terme de castration, Lacan a fini par l'écrire du symbole Φ, qui comporte à la fois être et n'être pas le phallus, avoir et n'avoir pas le phallus.

C'est ici que s'introduit, dans l'analyse avec le névrosé, le débat avec le signifiant-maître. Au fond, la passion du névrosé, et ce qui en serait le couronnement, ce serait d'arriver à faire un signifiant-maître avec son manque-à-être, c'est-à-dire d'être justifié comme injustifiable. C'est ce qui se fait entendre dans l'expression *Prenez-moi comme je suis*. Cette vocifération exprime cette requête qu'un statut soit donné au manque-à-être, un statut qui n'abolisse pas ce manque-à-être. Il faudrait qu'un statut parmi les autres soit donné à la différence subjective, un statut qui la laisse subsister en même temps à part. C'est alors ce qui est effectivement requis de l'Autre, à savoir qu'il reconnaisse, qu'il authentifie, qu'il certifie, qu'il atteste cette différence, c'est-à-dire qu'il la nomme à, qu'il la nomme à quelque chose. Quoi que ce soit, mais que ce soit une différence comme telle nommée à. Cela, certes, pour qu'aussitôt ce manque-à-être puisse s'en différencier, puisque ce manque-à-être ignore jusqu'au bout cette logique, ne voyant que son exigence. C'est ce qui, aussi bien, est écrit par Lacan ainsi :

$$\$ \longrightarrow S_1$$

Exigence du manque-à-être à trouver le signifiant-maître et à le commander – commander qu'on fasse être avec son manque-à-être. C'est cette exigence qu'avec acharnement, et jusqu'au terme de l'analyse, le névrosé se refuse à abandonner. Il s'agit d'obtenir un morceau de l'Autre, il s'agit de découper dans l'Autre un morceau qui puisse couvrir et habiller ce manque-à-être.

Cela va, il faut le dire, à contretemps du désir de l'analyste qui n'est point de reconnaître, d'authentifier, de nommer à. C'est un désir qui va en sens contraire, pour autant qu'il s'agit, dans l'analyse, que le sujet abandonne ce qui pour lui fait signifiant-maître. Plus l'épreuve du manque-à-être s'intensifie, plus cette exigence s'exaspère, celle de récupérer la destitution subjective consolidée dans l'analyse, la récupérer en institution subjective.

Ca fait, comme tel, le problème de l'Ecole. Ça fait le problème de l'association analytique où l'adhésion peut précisément avoir valeur de résistance. Ce n'est pas non plus un problème qui épargne l'université, au moins quand, il y a dans celle-ci un Département de psychanalyse qui n'aurait jamais dû y être et qui ne doit son existence qu'à une aberration engendrée par un mouvement qui, lui, à l'époque, n'avait pas obtenu satisfaction. Évidemment, les mouvements qui n'ont pas obtenu satisfaction, qui subsistent dans l'insatisfaction, durent beaucoup plus longtemps, et obtiennent, il faut le dire, beaucoup plus d'effets que ceux qui ont été tamponnés par la satisfaction.

Revenons au névrosé et disons que pour lui, sa différence doit valoir aux yeux de tous. La question devient alors insistance de ce que je peux montrer aux autres. Ce qui s'exprime dans cette exigence-là, dans ce réduit de la différence subjective, c'est la volonté de transmuer cette différence subjective, de la faire équivaloir comme telle au phallus symbolique :

$$\frac{\$}{(-\varphi)} = \Phi$$

Du seul fait que cette différence subjective est en analyse, elle passe par l'Autre et veut de l'Autre son authentification comme différence. Il n'y a rien qui vise davantage le processus analytique, que d'authentifier la différence subjective, que d'authentifier le sujet dans son manque-à-être. C'est en quoi la question est reportée, par Lacan lui-même, ailleurs que dans l'analyse. Elle est reportée à la manœuvre de la passe, puisque cette manœuvre, si elle est bien conduite, doit se concrétiser en ceci, qu'elle authentifierait la destitution subjective.

Ca suppose que la demande de passe soit en elle-même distincte et extérieure à la volonté de justification. En effet, le sujet, destitué de sa définition de manque-à-être, fait être, c'est-à-dire fait être inexcusable. On peut dire que ce savoir injustifiable est guéri de la passion du névrosé. Le sujet a admis qu'il se réalise comme objet. C'est seulement à cette condition que peut être recevable cette demande d'authentification à être admis, à travailler pour, puisque la passe, on ne la fait pas pour soi, mais afin d'être admis à travailler pour le bénéfice de l'Autre. C'est ce qui est au terme logique de la passe. Ce qui est au terme, ce n'est pas le signifiant-maître, c'est le signifiant-esclave. C'est de souffrir à être instrument de la jouissance de l'Autre comme propre à calculer le désir de

l'Autre, et, par là, comme propre à se faire la cause du désir là où le névrosé essaye d'arracher à l'Autre un morceau pour habiller son manque-à-être. C'est alors l'être inexcusable qui s'avance, guéri de la volonté de justification, afin d'être admis à travailler pour la communauté analytique.

C'est sans doute gagner un signifiant : AE. Ça veut dire ne plus être représenté que comme un analyste pour les autres. Ces lettres d'AE, on devrait les voir comme des lettres d'infamie, des lettres écarlates qui signalent que le sujet en est venu à ne plus vouloir rien d'autre que d'être représenté comme un analyste pour les autres – ce qui, il faut bien le dire, n'est pas grand chose. Ça comporte que le sujet se soit détaché de tout ce qui pour lui avait fait aspiration, représentation dans le signifiant.

Mais il y a deux morts. Il ne suffit pas, là, de parler de mort à soi-même. Il y a deux morts, et il faut bien les distinguer, ne serait-ce que pour donner sa valeur à l'entre-deux-morts. La première mort, c'est celle qu'accomplit à tout moment la représentation signifiante. La première mort, c'est celle qui est déjà là chaque fois que le sujet est représenté par le signifiant :

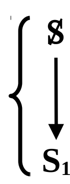
$$\frac{S_1}{\$}$$

On ne s'en aperçoit pas, parce que ce mouvement de la représentation donne l'apparence de la vie, par exemple de la vie du langage, dont Lacan disait qu'elle n'était en fait que mort. Cette mort s'effectue à chaque fois dans le langage. C'est seulement quand ce mouvement se fige et s'isole des autres signifiants, que la mort est accomplie. C'est une mort glorieuse, c'est la mort signifiante, la mort qui du sujet fait insigne. Cette mort-là, dans la psychanalyse, elle est au départ. On peut dire qu'elle est acquise. Si on s'en tient là, le sujet partira, à jamais identifié au trait qu'il aura prélevé dans l'Autre. C'est la malédiction pour chacun de porter le même signe, de se reconnaître au même signe.

La seconde mort, c'est celle qui, au contraire, abolit la représentation signifiante. Cette seconde mort est schématisée par $\$$, avec un vecteur qui conduit à S_1 :

$$\$ \downarrow S_1$$

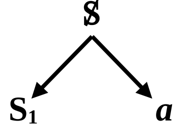
Ca dit alors, qu'il il n'y a plus personne, qu'il y a effacement radical – effacement radical dont Sade donne l'exemple quand il souhaite logiquement que pas une tombe, pas un signe, ne marque l'emplacement de son corps mort. Ce vœu de Sade, c'est le refus de la représentation par la sépulture, c'est-à-dire la première mort. Son vœu est allé jusqu'à l'effacement même de son nom, conformément à son discours qui se porte jusqu'aux limites de la pulsion. La pulsion de mort n'est nullement accomplie au niveau de la première mort, elle exige d'aller jusqu'à cet effacement complet, dont la traduction est alors donnée par petit *a*.



L'entre-deux mort est une référence qui ne figure qu'en passant dans les *Ecrits* de Lacan, dans son texte « Kant avec Sade », mais c'est une référence qui est par contre tout à fait déployée dans son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse.*

Il faudrait, là encore, faire la différence au niveau de la sexuation. Si, en ce qui concerne la mort, on ignore volontiers qu'il y en a deux, on reconnaît plus facilement qu'il y a deux sexuations pour le sexe. Là, il faut voir ce que peut devenir la différence subjective quand il s'agit de la sexuation mâle et quand il s'agit de la sexuation femelle. Pour un homme, il y a lieu – c'est le chiffre même de son destin – de se résigner à se situer de *l'un entre autres*, c'est-à-dire d'entrer dans le tous. Le renoncement, le sacrifice, de l'autre côté, est distinct. Pour un homme, le sacrifice, c'est de ne plus se faire l'Homme. Du côté fille, c'est renoncer à se faire La femme, c'est-à-dire sans doute à admettre de participer de l'Un, mais au titre de n'être qu'une. C'est pourquoi chaque fois que le sujet, par quelque trait que ce soit, fait exception, il se trouve par là-même féminisé. C'est ce que commentent les anecdotes sur les grands hommes, dont j'ai dit que nous parlerons cette année. Le sujet se trouve féminisé. Comment en serait-il autrement, dès lors qu'on a situé les deux côtés de la sexuation de cette façon ?

L'identification, dont je prépare ainsi le traitement méthodique pour le mois de janvier, demande d'abord qu'on saisisse en quoi le *Un est Un* n'est pas une identification. *Un est Un* s'écrit $ et comporte au contraire le défaut de toute identité assignable. C'est en quoi $ appelle S_1, c'est-à-dire un Un qui puisse être quelque chose. On voit qu'il faut au sujet, au sujet comme manque-à-être, deux compléments. J'ai parlé des deux morts, des deux sexes, je parle maintenant des deux compléments du sujet. Il y a d'abord, pour ce sujet, un complément signifiant. C'est ce qu'on écrit S_1. Mais il lui faut aussi un complément d'être, et c'est ce que nous écrivons petit *a.*



Ce que je viens d'accentuer à l'instant, c'est que les deux sont distincts et ne doivent pas être confondus. Ce S_1 qui peut être quelque chose, il faut dire qu'il n'émerge, dans l'enseignement de Lacan, qu'au point où l'identification comme symbolique est disjointe de l'identification comme imaginaire. Le goût qu'on conserve volontiers pour « Le stade du miroir », tient en particulier à ce que cette distinction n'y est pas faite. Ça a des effets de séduction qui sont indiscutables. La distinction n'est pas faite, elle est masquée par l'usage ambigu du

terme d'Imago qui fait le pont entre l'imaginaire et le symbolique. Ce n'est pas nier qu'il y ait des identifications imaginaires. Il y a, bien sûr, des ressemblances. On peut observer chez l'homme le mimétisme. Il y a un point concevable pour ranger l'homme dans les traités d'éthologie, et ce point c’est précisément le mimétisme. À cet égard, l'imitation peut bien paraître comme étant une clef de la vie sociale.

Cette doctrine généralisée de l'imitation, Lacan n'y fait référence qu’à propos de l'hystérique, et pour remarquer, à rebours de cette doctrine, que, s'il s'agit pour l'hystérique d'imiter son amie – pensez à la belle bouchère de Freud – c'est précisément en ce qu'elle a d'inimitable. Ce qui fait là point d'appel, ce n'est aucun trait, sinon la manœuvre de l'Autre avec sa différence subjective, dont l'hystérique se fait l'émule en ce qui concerne sa différence à elle. Le ressort ici de l'identification, ce n'est pas le saumon et le caviar qui sont des signifiants-maîtres – le saumon étant déchiffré par Lacan comme l'évocation matérielle du phallus. Ce qui est là le ressort de l'identification, c'est la différence subjective en tant qu'elle est précisément inimitable. Introduire le sujet comme manque-à-être dans la question de l'identification, fait s'écrouler toutes les images et les prédicats du sujet, parce qu’aucun n'est adéquat à la différence pure du sujet. À seulement relever les traits d'imitation qui se transmettent de ses ascendants, voire de toute une lignée, on n’a encore rien fait dans l'analyse, où il s'agit au contraire d'isoler le sujet dans ce qu'il veut être d'inimitable.

Le complément signifiant du sujet, il y a nécessité de structure à ce qu'il ait quelque communauté avec le sujet. Il y a une nécessité qu'il ait, à la limite, structure commune avec le sujet. Cette exigence, qui n'est pas si aperçue, je peux la faire valoir à partir de l'autre complément, à savoir petit *a*. Là, l'hétérogénéité entre $\$$ et petit *a,* entre le sujet du désir et l'objet *a* dans le fantasme, entre l'inconscient et le ça, est si flagrante, qu'il a fallu à Lacan la topologie pour rendre seulement pensable que $\$$ puisse s'ajointer à son complément d'être qu’est petit *a*. Vous savez qu’il a utilisé pour cela la figure dite du plan projectif, en faisant valoir un bord commun entre $\$$ et petit *a*. J'ai déjà naguère évoqué ces détails et je n'y reviens pas.

Ça doit être seulement pour nous l'occasion de saisir qu’entre $\$$ et S_1, il y a la même exigence. Il y a un bord commun entre $\$$ et S_1, et ce qui fait bord commun, c'est cette expression de différence pure – on ne retrouvera pas de bord commun entre $\$$ et l’image. Ce bord commun de la différence pure explique le flou dans lequel on maintient cette expression de différence pure. Elle vaut, en effet, tantôt pour rien, pour le rien du sujet, et tantôt pour quelque chose, à savoir le signifiant.

Prenons le signifiant comme différence pure. C'est de ce point que Lacan a réordonné la doctrine freudienne de l'identification, pour qu'elle puisse être l'identification d'un sujet comme manque-à-être. Eh bien, son corrélat ne peut être qu'un trait tout à fait dépersonnalisé, un trait sans contenu, sans variation et sans qualité. Ce sont là autant de termes qui, positivement, vaudraient pour l'image. C'est en quoi ce trait, dit par Lacan unaire, peut être dit de pure différence. C'est là qu'il a ses affinités avec $\$$. C'est aussi pourquoi Lacan prend soin, à la seconde leçon de son séminaire de *L’identification*, de dire que c'est Un-là n'a rien de commun avec le Un de Plotin. Cet Un est ici l'essence du si-

gnifiant, parce qu'il est aussi l'effet d'une barre. Le S_1 qui est cette fois-ci le signifiant unaire, il est, à cet égard, comme le sujet : il est le résultat d'un effacement, il est exactement ce qui reste quand on a tout perdu. Édouard Henriot, pour qualifier l'aboutissement de l'éducation et ce qui permettait de faire un homme cultivé, disait de la culture que c'est ce qui reste quand on a tout oublié. Eh bien ici, ce trait, c'est ce qui reste quand on a tout enlevé.

Lacan emprunte un exemple à la SNCF et à Courteline quand il évoque l'express de 10 h 45 comme formule de l'identification. Chaque jour, ça peut être un autre train, ça peut être un autre train qui peut avoir une autre couleur, un autre conducteur, d'autres passagers, un nombre différent de voitures. Il ne faut d'ailleurs pas tout changer, il faut quand même qu'on s'y retrouve. Il faut sans doute que ce soit la même gare, même si ce n'est pas le même quai. Mais, à condition que l'on préserve un certain nombre de signifiants qui font système autour, l'express de 10 h 45, dans sa substance, peut-être tout à fait différent et rester pourtant le même au titre de son repérage signifiant. On dira que c'est un exemple bien français, car il ne manque pas d'endroits où l'express de 10 h 45 arrive à 12 h 25. Mais, même s'il arrive à 12 h 25, il reste l'express de 10 h 45 en retard. Vous saisissez que le repérage essentiel, c'est celui du temps qui est marqué. Ça n'a de valeur que par différence et articulation avec l'ensemble de ces signifiants.

À cet égard, une expression comme celle de l'express de 10 h 45 est justement propre à désigner un être dans son manque-à-être. C'est en effet grâce à ça qu'à l'occasion on pourra dire que l'express de 10 h 45 n'est pas là. L'expression *l'express de 10 h 45*, en tant qu'elle fait partie d'un système signifiant, est propre à désigner le manque-à-être, celui que nous écrivons $\$$. Ce trait est donc un réducteur qui précisément introduit la série. C'est la condition même pour pouvoir compter hors de la prédication. Prenez un être, supprimez-lui tous les prédicats et qualités, reste le fait de l'Un, et c'est ce fait de l'Un qui vous permet alors de monter en série des êtres qui n'ont de commun que d'avoir été, chacun pour son compte, réduit à cet Un, à cet Un pur de toute qualité. C'est un pur Un de comptage et c'est en quoi il se trouve propre à la série. Cette réduction signifiante est par là propre à s'ajointer au manque-à-être.

La mise en série ne s'arrête pas au comptage. Cette mise en série est, à l'occasion, principe de la masse, de ce qui fait masse. C'est là que Lacan introduit le terme d'insigne à propos de *Psychologie des masses et analyse du moi*, pour noter la fonction identificatoire de n'importe quel objet, à condition qu'il soit réduit, dit-il, *« à sa réalité la plus stupide »*. C'est là une désignation tout à fait précise. Sa réalité la plus stupide, ça veut dire qu'on lui a ôté, à cet objet, toutes ses qualités – toutes ses qualités sauf une, celle qui est propre à faire valoir le Un que comporte cet objet. C'est par ce *toutes ses qualités sauf une* que cet objet est quand même susceptible d'agir dans l'imaginaire. La réalité la plus stupide, c'est donc toutes ses qualités sauf une, à condition que cet objet soit mis dans une fonction de dénominateur commun. C'est à cette condition – et c'est là qu'il laisse la place à l'imaginaire – que cet objet, qui est insigne, précipite, dit Lacan, l'identification du moi idéal, c'est-à-dire l'identification comme imaginaire.

Il me semble que le fait de vous avoir présenté les deux compléments du sujet, permet d'éclairer une considération de Lacan, page 679 des *Ecrits*. C'est une considération que j'avais déjà signalée et commentée, mais d'une façon qui, aujourd'hui, ne me paraît pas satisfaisante. C'est là-dessus que je voudrais terminer avant le mois de janvier.

Lacan évoque aussi le vide du manque-à-être dans son équivalence à *« la Chose la plus proche »*. Ce sont ses termes. Au moment où il s'agit pour lui de rendre raison de ce qui fait insigne, il est donc à poser la connexion, et même l'équivalence, de ce qui pour nous ici se transcrit $\$$ et petit *a*. La Chose la plus proche, c'est en effet le petit *a* comme extime. Il écrit ceci : *« Comment reconnaîtrait-il* [le sujet] *ce vide, comme la Chose la plus proche ? »* Cette question signifie que le sujet n'est nullement en mesure de reconnaître son propre manque-à-être comme cette Chose. Il n'est en mesure de reconnaître l'équivalence de $\$$ et de petit *a* qu'au terme de l'analyse. C'est ainsi, à mon sens, qu'il faut entendre cette question rhétorique. Lacan indique d'ailleurs, dans la phrase suivante, quelle est la pente du sujet. Sa pente n'est pas du tout celle de se reconnaître en petit *a*, mais de se reconnaître en S_1 : *« Plutôt se plaira-t-il à y retrouver les marques de réponse qui furent puissantes à faire de son cri appel. Ainsi reste cernées dans la réalité, du trait du signifiant ces marques ou s'inscrit le tout-pouvoir de la réponse. »*

Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est dire que la pente du sujet, à l'opposé de ce que veut le discours analytique, n'est pas d'aller retrouver son équivalence en petit *a*, qui ne lui adviendra comme être qu'à la fin de l'analyse, mais de retrouver son équivalence en S_1. Plutôt se plaît-il, le sujet, à la représentation signifiante, qu'à abandonner ses marques insignes. A cet égard, ses insignes ne sont rien d'autre que ce qui du cri, comme le dit Lacan, fait appel. Qu'est-ce qui fait du cri un appel ? C'est l'accueil que ce cri reçoit de l'Autre, c'est exactement l'accusé de réception de l'Autre. La recherche de cet accusé de réception, c'est bien ce que j'ai essayé aujourd'hui de faire valoir dans la manœuvre du névrosé à faire de sa différence subjective un signifiant-maître.

Je reprendrai la doctrine de l'identification dans mon cours de janvier qui aura lieu le sept.

VII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 7 JANVIER 1987

Je compte aujourd'hui poursuivre sur ce même paragraphe de la page 679 des *Ecrits*, sur lequel je vous avais quittés la dernière fois. J'avais, une fois de plus, mis l'accent sur ce passage. D'ailleurs, je ne prétends à rien d'autre que de mettre l'accent. Je poursuis donc sur l'insigne et je souligne ce qui a été le pivot de ma relecture de ce paragraphe. L'accent que j'y ai mis est bien ce qui m'a éclairé, puisque ce paragraphe m'avait semblé toujours receler des difficultés, voire des mystères, dans l'approche de Lacan.

« Plutôt se plaira-t-il »… Cette expression concerne le sujet et formule, au gré de Lacan, ce que nous pourrions appeler une direction de la vie psychique, si l'expression même de vie psychique ne demandait pas à être prise avec des pincettes. Disons plutôt : une préférence subjective, une pente, une orientation du sujet. Ce mot d'orientation est celui-là même que j'ai placé comme titre général de ce cours que je poursuis depuis plusieurs années : « L'orientation lacanienne ». Cette orientation lacanienne, il faut dire qu'elle va précisément à contre-pente de l'orientation naturelle du sujet. Cette orientation naturelle est celle qui va vers l'insigne, et c'est là que nous pouvons mettre en fonction ce que nous pourrions appeler la mutation signifiante.

Ce n'est pas une thèse sur l'origine du signifiant comme tel. Tout ce qui y ressemble, puisque nous flottons évidemment un peu sur cette généalogie, il faut s'en écarter. Lorsque nous sommes amenés à évoquer une telle généalogie, il faut la mettre entre guillemets. Mais enfin, dans un tel paragraphe, c'est évidemment avec ça que nous jouons, c'est ça que nous utilisons. Pas de généalogie du signifiant, pour la raison que notre point de vue matérialiste est irréfutable. Pour ce qui concerne chaque sujet, et quand bien même nous essayons de le situer au moment où il ne parle pas, où il est *infans*, et même quand il ne parlera jamais – rubrique de l'autisme – le langage est déjà là. Le langage est déjà là dans le monde où ce sujet vient à émerger, où ce sujet comme organisme naît. Ce principe, que Lacan a mis en évidence dès son « Instance de la lettre », est celui du structuralisme à proprement parler. C'est ce qui a fait barrage aux élucubrations de Chomsky sur l'identification du langage à un organe, un organe qui a à se développer. Mais je ne reviens pas sur ce point que j'ai déjà mentionné, et qui a fait naguère l'objet d'un de mes séminaires, où l'on pouvait voir à quel point « L'instance de la lettre » répondait par avance à ce que développait Noam Chomsky sur ce point.

Pour nous, donc, l'articulation signifiante est toujours déjà là. Ce principe comporte déjà ce que Lacan n'a dégagé que plus tard, bien après son « Instance de la lettre », dans les années 70, à savoir que le sujet est en définitive plus un sujet parlé qu'un sujet parlant. Parlant, c'est à voir : il faut encore qu'il y consente. Mais qu'il parle ou non, il appartient néanmoins au langage, il est néanmoins déterminé par le langage, serait-il mutique de son premier à son dernier jour. Il est déterminé par le langage du seul fait qu'il est parlé, qu'on en

parle. Le sujet est à ce point parlé qu'on continue à parler de lui même au-delà de sa mort physique. On continue à parler du sujet après sa mort physique, après la mort de l'organisme qui a donné lieu, place, occasion au discours qui l'habitait. À cet égard, il suffit de suivre rigoureusement le principe structuraliste, pour qu'il apparaisse que le sujet est une catégorie, si je puis dire, transvitale.

C'est bien ce qui, dans la foulée, introduit la nécessité de distinguer deux morts du sujet. Il y a la mort signifiante, c'est-à-dire la disparition du signifiant qui représente ce sujet, et qui est au-delà de la mort de l'organisme qu'il a transitoirement incarné. Vous savez la valeur que Lacan a donnée à la distinction de ces deux morts. Il y a la mort de l'organisme qui incarne le sujet comme tel et qui l'éternise comme signifiant. Et il y a la mort du signifiant qui le représente. Lacan a donné la place à cette distinction dans *L'éthique de la psychanalyse*. Ceci est mon premier point. Il était à rappeler pour faire passer le second.

Le second, c'est que cela a néanmoins pour nous du sens que de parler de la mutation, de la transformation d'une réalité en signifiant. On peut même parler de l'élévation d’une réalité au signifiant. Que l'on prélève le matériau du signifiant sur ce que fournit la réalité, ça arrive tous les jours. Nous sommes même conduits, pour rendre compte de la fonction phallique dans l’expérience, à mettre en fonction le prélèvement opéré sur l'organisme et la significantisation subséquente de l'organe ainsi concerné. La réalité qui est là ainsi désignée et qui est mise à mal, c'est l'organisme qui se présente comme mâle. Quand nous évoquons la fonction phallique, voyons bien que le phallus n'est pas un phonème. Même si nous le distinguons de l'organe, c'est bien en référence à cet organe que nous le situons. C'est même en quoi Lacan pouvait qualifier ce signifiant phallique de signifiant imaginaire, puisqu'il continue, même significantisé, de conserver une présence, une apparence, une forme qui ne cesse pas de renvoyer à la réalité d'où il est issu.

Cette origine du phallus a évidemment enchanté des générations dans l'interprétation des formes qu'elle a permises à partir de la psychanalyse. Il suffit de styliser un peu l’organe érigé pour s'apercevoir que l'on vit au milieu de ça. C'est avec ça que l'on fait essentiellement nos repères. Mais cette origine fait en même temps écran. Il y a en effet, à ce stade dernier de sophistication du phallus, une difficulté quand il est à situer comme un prédicat. C'est ce que j'ai fait valoir la dernière fois. C'est un prédicat qui est le seul à convenir, dans ses différentes significations, au sujet comme manque-à-être. L'élément imaginaire qui perdure dans les figurations se trouve là décoloré.

La stylisation peut aller assez loin. Je lisais, pendant ces vacances, un petit volume sur la figuration, dans l'art antique, de petits personnages portant des capuchons. C'est un recensement extraordinaire de tous les petits personnages à capuchons, de l'art de l'ancienne Égypte à l'art grec et romain, pour passer ensuite au christianisme. Le petit personnage à capuchon est évidemment capable d'avoir lui aussi une valeur phallique. L'érudit qui manie toutes ces références ne manque pas, bien sûr, de faire référence à la psychanalyse, pour indiquer que ce personnage a, plus souvent qu'à son tour, cette valeur. L'auteur est en cela aidé par un certain nombre de figurations où l’on s'aperçoit effectivement de la nature de ce que cache le capuchon : des boursouflures diverses

sous la bure indiquent de quoi il s'agit. C'est même aussi – et là le symbolisme est assez gros – ce qui, perçant le capuchon, permet à l'occasion de faire une jolie petite lampe pour éclairer l'assistance.

Ce personnage à capuchon peut donc être considéré comme une représentation de ce signifiant imaginaire qu'est le phallus. Il est à la portée de tout érudit de reconnaître ça. Mais ce n'est pas à la portée de tout érudit de retrouver le phallus dans la fonction prédicative. Cette mutation signifiante, cette élévation d'une réalité au signifiant, c'est ce qui est en question dans l'émergence de l'insigne. Le choix même de ce mot renvoie à cette mutation.

Le paragraphe que j'ai mentionné part du phonème, ou plus exactement de l'émission sonore brute. C'est comme une scène originaire dont le maniement doit être surveillé. C'est une scène originaire qui présente quoi ? On peut dire qu'elle présente l'organisme humain en son état de développement le plus précaire, le plus précoce, puisqu'on ne le fait intervenir que par le cri. Ca fait suffisamment image dans la théorie du développement, pour qu'on se représente que l'on crie avant de parler. Par là, le cri se représente tout de suite – un peu légèrement, d'ailleurs – comme l'absence d'articulation signifiante. C'est pour ça qu'on la dit brute, cette émission signifiante. En fait, il faut vraiment se lever de bonne heure – c'est le cas de le dire – pour tomber sur le cri comme brut, comme hors langage. La linguistique s'est intéressée de plus en plus au cri de l'enfant, et on s'est aperçu que ce cri, là où l'on pouvait le croire brut, est déjà extrêmement différencié selon les langues. Le babil émis par un sujet qui baigne dans telle langue, est tout à fait distinct, dans ses phonèmes, dans sa scansion, dans son articulation, du babil de l'enfant élevé dans une autre langue. Plus on cherche et plus on s'aperçoit que c'est tôt. Ce babil est aplati dans le langage mais il n'est pas hors langage. Quand nous évoquons le cri comme brut, il faut s'apercevoir que c'est une fiction théorique. Nous avons cependant le cri comme s'il était une sécrétion de l'organisme, même si l'on sait que les sécrétions de l'organisme ne tardent pas à trouver du sens, de la valeur, une valeur qui est même si éminente que c'est à ce propos que Freud a pu construire la notion des stades du développement. Mais enfin, quand avec Lacan nous parlons du cri, il s'agit d'une telle sécrétion.

Ce que Lacan, à propos de l'insigne, met en fonction, c'est la mutation du cri en appel. Faisons porter l'interrogation sur ce qui, du cri, fait appel. Faisons à nouveau porter cette interrogation, puisque ce paragraphe des *Ecrits*, s'il est un obstacle à la compréhension, il est aussi une mine, un carrefour

Qu'est-ce qui fait la différence du cri et de l'appel ? C'est que l'appel implique l'Autre. Le cri comme sécrétion organique, c'est au contraire l'économie de l'Autre : il ne concernerait que l'organisme même. Nous avons donc, avec l'appel, l'implication de l'Autre. Qu'est-ce qu'il faut que le cri devienne pour être un appel ? Je l'ai dit la dernière fois en terminant. Il faut l'accusé de réception de l'Autre. Nous pourrions dire qu'il faut – et là nous serions très proches de la phénoménologie – la reconnaissance de l'Autre. Ce cri comporte tout de suite, du côté de l'Autre, un *C'est toi*, un *C'est bien toi*. L'histoire ne manque pas d'exemples de ce qui serait la reconnaissance intuitive et immédiatement sympathique du cri de son enfant par la mère. Il y a là-dessus nombre d'anecdotes que je vous épargne, mais qui situent au plus simple, au plus réduit, la reconnaissance par l'Autre de l'identité du sujet.

Au fond, il y a une catégorie qui généralise la reconnaissance, et disons que c'est la réponse. Après tout, du côté de l'Autre, il peut y avoir un *Est-ce que c'est bien toi ?* À cet égard, la réponse, c'est une catégorie généralisée, une catégorie plus ample que celle de la reconnaissance. La problématique de Lacan est allée de celle de la reconnaissance à celle de la réponse, de celle de la reconnaissance de l'Autre à celle de la réponse du réel. Ici, nous en sommes à la réponse de l'Autre.

C'est ainsi qu'il faut inscrire ce *topos* de Lacan qui est tantôt ce qu'il appelle – concernant spécialement l'expérience analytique – le pouvoir discrétionnaire de l'auditeur, et tantôt ce qu'il appelle, dans ce paragraphe, le tout-pouvoir de la réponse. Dans un cas comme dans l'autre, c'est situer l'Autre comme tel, le grand Autre. C'est même ce qui justifie ce concept de grand Autre. De l'émetteur au récepteur, du locuteur à l'auditeur, il y a une dissymétrie qui tient au fait que ce que l'un a dit, dépend entièrement de l'accueil de l'Autre. Ça vaut pour tout ce qui est articulé. L'auditeur a décidé s'il a voulu entendre ou pas, et à quel niveau il entend.

C'est ce qui est porté à la puissance seconde dans l'expérience analytique. Le pouvoir discrétionnaire de l'Autre y est intensifié. C’est ce qui est saisi à l'origine dans cet exemple du cri de l'enfant et de la réponse maternelle. Il s'agit même de savoir, non pas simplement ce que ça veut dire, mais que ça veut dire quelque chose. Ce cri veut dire quelque chose, ce cri n'est pas une sécrétion, il exprime le sujet, voire le représente. Nous sommes là dans un exemple qui est le plus réduit, le plus imagé possible. Ce serait celui de l'émergence même du signifiant à l'existence. Au fond, c'est ça, la première reconnaissance, c'est de reconnaître que là, il y a du signifiant, et que les petites entailles que vous pouvez trouver sur une pierre, n'ont pas été faites par une usure du temps : il y a là du signifiant.

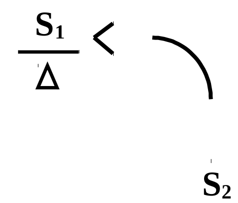
Il y a pour l'esprit un franchissement qui se produit chaque fois que l'on reconnaît qu'il y a du signifiant là où l'on croyait qu'il n'y avait que des réalités s’usant les unes les autres. Il y a ce franchissement quand Freud reconnaît le caractère signifiant du symptôme. Évidemment, il faut savoir où ça s'arrête. En effet, si on disperse cette reconnaissance du signifiant tout azimut, il n'y a plus franchissement mais noyade. Il y a noyade par exemple dans la philosophie de la nature, où l'on ne reconnaît une nature que toute pénétrée d'esprit significatif

L'origine de ce point, nous devons la faire valoir d'une façon plus développée. C'est même ce qui fonde la distinction de la demande et du désir. Cette distinction dépend de l'Autre, elle dépend de ce que l'Autre décide d’entendre. À cet égard, décider, quand il y a une demande, de prendre le sujet au pied de la lettre de sa demande, c'est toujours se jouer de lui. Ne pas le prendre au pied de la lettre, c'est déjà dégager l'instance du désir, c'est déjà faire place à la notion que ce que ça veut dire apparemment, cache une autre signification. Il suffit qu'on ait la notion de cette autre signification, pour que l'instance du désir soit là.

La psychanalyse, ça consiste à ne pas prendre le sujet au pied de la lettre. C'est la condition pour que l'instance du désir se dégage. La psychanalyse, ça consiste aussi, à rebours, à prendre le désir à la lettre. Cette formulation, cette injonction qui est de Lacan, *« il faut prendre le désir à la lettre »,* elle est en

elle-même un paradoxe, qui ne se dénoue qu'à comprendre que c'est à ne pas prendre la demande au pied de la lettre, que l'on peut, par contre, le faire pour le désir. Ça, c'était pour vous indiquer la série dans laquelle est pris ce que j'évoque.

Ce dont il s'agit, c'est que, par cette réception que lui réserve l'Autre, le cri brut, le cri morceau de réalité, devient une signification à partir de la réponse de l'Autre, à partir du signifiant de l'Autre. C'est en quoi ce signifiant de l'Autre, ce signifiant de la réponse, on peut le dire un insigne. Un insigne qualifie ce signifiant exactement en ceci, qu'il est prélevé sur la réalité, que c'est un morceau de réalité qui, au regard du cri, fonctionne comme un signifiant. Cela, nous pourrions l'écrire avec notre algèbre. Ce qui apparaît au départ, c'est une fiction que nous allons écrire avec le delta que Lacan utilise pour désigner les instances fictives qu'il ne faut pas hypostasier. Ce delta du cri suscite un signifiant de l'Autre et, en retour, ce signifiant constitue le cri comme appel.



Le signifiant que je viens d'écrire S_2, mériteraient d'être écrit S_1, puisque c'est lui qui effectue. Nous l'écrivons pourtant S_2, dans la mesure où c'est celui que j'ai écrit S_1 qui représentera le sujet. Dans la problématique de ce paragraphe des *Ecrits*, c'est en tout cas ainsi que ça s'écrit plus commodément. Le S_2 est le signifiant de la réponse et c'est le premier à émerger comme tel. La question de l'appel ne vient qu'en second. Le S_1 marque l'appel comme question. L'émergence de la question comme telle est déterminée, selon la logique que nous connaissons, par la réponse. Cette équivoque de l'indice, elle tient à l'écart qu'il y a entre la temporalité de cette fonction et sa logique.

En court-circuit, je dirai que ce signifiant de la réponse vaut comme l'interruption de l'électricité qui vient de se produire dans cette salle. Vous ne vous imaginez quand même pas que cette interruption due à la grève et qui vient de se produire juste avant que je parle de court-circuit, soit vraiment un court-circuit. Si oui, il vous manque quelques informations. Il y a un fait, une donnée, à savoir que nous n'avons plus d'électricité. Nous avons perdu de la lumière artificielle et, à partir de là, nous savons – d'un savoir un peu vague – qu'il n'y a pas d'électricité. Mais évidemment, ce n'est pas un court-circuit, c'est un appel. Ce n'est pas court-circuit mais grève, c'est-à-dire un appel à l'Autre. Ça perdrait toute son efficacité, toute sa valeur, si vous décidiez d'accueillir cette interruption de courant comme un tremblement de terre. Évidemment, dans le *faire du cri un appel*, il ne faut pas aller trop loin, sinon on va se mettre à faire des appels avec les tremblements de terre aussi. On supposerait alors, avec le tremblement de terre, qu'il y aurait là le signifiant d'une insatisfaction divine. Pour ce qui est de cette coupure d'électricité, on peut dire qu'elle vient très bien imager ce dont il s'agit. C'est strident comme réalité, c'est joli, la *coupure* d'électricité.

Je disais donc que la marque d'indice est toujours ici biaisée. Si ce que l'on veut marquer, c'est la puissance, l'opérativité, alors, effectivement, il faut suivre la flèche. Le malaise que produit ce schéma vient du fait que les indices sont mis à rebours du vecteur. On est plus tranquille quand on écrit $S_1 \rightarrow S_2$. Vous reconnaissez là, la matrice du discours du maître selon Lacan :

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow S_2$$

Avec le schéma qui nous occupe, c'est au contraire le signifiant de la réponse qui est conçu et posé comme le signifiant représentant le sujet. La représentation du sujet est affectée par S_2. C'est le signifiant de la réponse qui est à proprement parler le signifiant unaire. C'est S_2 qui opère la transformation du cri en appel, et qui, à cet égard, fait émerger un sujet là où sa place originelle est une absence.

Ne croyez pourtant pas – je pose là des jalons que je développerai – que c'est à sens unique et qu'il ne s'agit que de l'émergence du sujet. C'est là que l'expression de *Naissance de l'Autre*, utilisée par nos amis Lefort comme titre d'un ouvrage, se justifie. Si c'est la réponse de l'Autre qui fait émerger le sujet, il est vrai aussi que le cri crée l'Autre. Le cri ouvre l'espace même où il résonne. Il y a silence et silence. Le pur silence, le silence brut, n'est rien. C'est du fait qu'il y a cri que le silence surgit. Il faut la forme du cri pour que le fond du silence surgisse. C'est ce que Lacan fait valoir dans les années 60, en commentant le tableau de Munch : *Le Cri*. Il ne faut pas s'imaginer le cri comme contenu dans le silence qu'il troue. On s'imagine ça comme contenant et contenu. Au contraire, le thème même de la naissance de l'Autre implique que c'est le cri qui produit l'Autre dans lequel il se loge. On retrouve là, la version que je notais à propos des indices. C'est du cri que peut prendre valeur, et déjà valeur de réponse, le *pas de réponse* de l'Autre. On voit bien ce qui fait point d'appel à ces techniques dites du cri primal qui s'imaginent pouvoir reconduire le sujet à ses origines.

Ce que Lacan appelle insigne, qu'est-ce que c'est ? C'est ce qu'il nomme les marques de réponse de l'Autre. Le mot de marque, qui est un peu en retrait du terme de signifiant, est là pour conserver l'enracinement de réalité du symbole, de réalité cernée du trait du symbole, comme le dit Lacan. D'où la définition qu'il donne de cette fonction que nous avons marquée S_2 et où il reconnaît l'Idéal du moi, à savoir : *« la constellation des marques de réponse »*. C'est pour cela que j'ai trouvé séduisant d'indicer ça du signifiant du savoir : c'est parce qu'il y a constellation. À cet égard, ça désigne à proprement parler l'ensemble des marques pour lesquelles il y a représentation signifiante du sujet.

J'ai été lent dans cette décomposition, mais c'était pour faire valoir ce qui me paraît essentiel dans la théorie de l'identification, faute de quoi nous nous égarerions dans la suite. Ce repère essentiel, c'est qu'il y a deux identifications. Je m'excuse d'en revenir à la dyade qui, paraît-il, est mon travers, mais enfin, la dyade, on la retrouve partout. Je ne crois donc pas que ce soit mon travers, mais que c'est ce que demande, ce que veut la logique même du signifiant. Un

signifiant ne se pose qu'en s'opposant, il ne représente quelque chose que pour un autre signifiant.

Nous avons donc deux identifications. Pour les nommer de la façon la plus générale, pour que ce soit utilisable quelles que soient les formulations, je dirai qu'il y a l'identification constituante et l'identification constituée. On ne s'y retrouve ni dans la théorie ni dans la clinique, si on fait confusion de ces deux identifications. C'est déjà ce qu'implique notre dyade simple de S_1-S_2. Pour le dire tout de suite, je situe l'identification constituée en S_1, qui est la voie de retour. Et l'identification constituante, je la situe en S_2. Ce graphe est suffisant pour indiquer que l'identification constituée est un effet dérivé de l'Autre :

Identification constituée **Identication constituante**

$$\frac{S_1}{\Delta} \longleftarrow S_2$$

Il est possible de développer très longtemps des considérations au niveau de l'identification constituée, puisque c'est précisément la plus apparente. Elle est foncièrement apparente, même si elle a une partie immergée, même s'il y a aussi des effets inconscients constitués. Quand je dis qu'elle est foncièrement apparente, je n'entends pas que cette identification n'existe que parce qu'on s'en aperçoit. Je la dis cependant constituée, et l'on peut effectivement développer longuement et en continuité les identifications constituées du sujet, de son apparence à sa partie inconsciente. On commence par voir à quoi il ressemble. Ça peut se décrire. Puis de là, on passe en continuité à ses ressemblances inconscientes. Au fond, si nous suivons ce schématisme, il ne s'agit de rien de plus que des effets engendrés de la réponse de l'Autre – effets sémantiques, effets imaginaires.

C'est là où Lacan a reconnu la catégorie freudienne du moi idéal, et c'est ce qui l'a conduit, en ne faisant rien de plus que d'accentuer Freud, à opposer moi idéal et Idéal du moi. Cette opposition, on la trouve chez Freud, mais elle est, pour le lecteur, brouillée. Il ne faut pas s'imaginer que le fait de ne plus prendre pour repère le moi dans la psychanalyse mais le sujet, conduise à rejeter la structure de la distinction de l'Idéal du moi et du moi idéal. Il ne faut pas s'imaginer que c'est une distinction qui ne dépend que du centrage de l'expérience sur le moi. Cette distinction de l'Idéal du moi et du moi idéal, en tant qu'elle distingue l'identification constituante et l'identification constituée, n'a pas été dépassée. Le singulier de l'identification demande donc, dans la mise en œuvre, d'être toujours clivé, selon qu'il s'agit de l'opérateur de l'identification, qui est de l'Autre, ou selon qu'il s'agit des effets de l'identification, ou de l'identification comme effet, qui apparaissent du côté du sujet.

Là, il faut bien faire attention à ne pas croire que l'Autre est quelqu'un d'autre. L'Autre n'est pas quelqu'un d'autre. C'est bien là ce qui corrige l'imagerie que suscite le tout-pouvoir de la réponse. Ça chatouille, pour nous, les résonances de la dépendance. À cet égard, on s'imagine assez bien ce que c'est, dans l'existence sociale, que de solliciter. Ca dépend de la façon dont on est accueilli. Mais cette imagerie-là a sérieusement besoin d'être corrigée au ni-

veau de l'expérience analytique. C'est ce que fait Lacan quand il implique – et c'est une articulation répétitive dans ses écrits et dans ses séminaires – que le sujet manœuvre l'Autre. On devrait bien savoir que l'expérience analytique montre que la position de l'Autre, si maître soit-il, est affectée par le sujet à quelqu'un d'autre. Foncièrement, l'Autre est une instance que le sujet manœuvre. C'est, si je puis dire, une qualité de position qui est distribuée par le sujet. C'est le sujet qui fait naître l'Autre en quelqu'un d'autre.

Il y a bien sûr le tout-pouvoir de la réponse de l'Autre. C'est logique et c'est exact. Mais ce tout-pouvoir de la réponse de l'Autre doit être corrigé et être complété par ceci, que cet Autre, qui a tout pouvoir par sa réponse, c'est le sujet même qui le manœuvre. C'est le sujet qui, à la racine, le fait naître. Il fait naître cet espace de l'Autre qui l'inclut. Lacan en donne l'indication technique dans la cure du névrosé, en tant que celui-ci manœuvre la réponse de l'Autre afin d'obtenir tel et tel effets d'identification subjective. Le sujet manœuvre ce point, en S_2, de façon à obtenir tel et tel effets d'identification constituée. C'est le principe même de la pantomime des structures. Qu'est-ce que c'est que cette pantomime qui est comme la mise au jour du théâtre du fantasme ? Toute pantomime considérée du point de vue clinique, est une manœuvre de l'Autre par laquelle le sujet obtient tel ou tel effet d'identification.

C'est dans la même veine que Lacan donne sa définition de la névrose de transfert. Qu'est-ce qui définit la névrose de transfert ? Qu'est-ce qui définit le transfert sauvage dans l'expérience analytique ? Il n'est pas sauvage parce qu'il y a seulement une sauvagerie des conduites, encore que la barbarie soit toujours présente chez le civilisé. On dit qu'un transfert est sauvage dans l'expérience analytique, dans la mesure même où il est manœuvré par le sujet. Il serait donc présomptueux que l'analyste s'imagine qu'il a, à cet égard, à manœuvrer le transfert. Il essaye, mais ce que comporte le transfert sauvage dans la cure du névrosé, c'est que l'analyste est manœuvré par le sujet. C'est ce que le patient obtient de suggestion de l'analyste. Le patient suggestionne l'analyste. C'est le point de départ de l'expérience analytique. Il suggestionne l'analyste de façon à obtenir de lui la réponse exigée par son fantasme pour la constitution du symptôme.

J'ai avant tout rappelé ici la distinction à faire entre le ressort et l'effet. C'est une distinction qui est permanente chez Lacan, une distinction entre ce qui est opérateur, ressort de l'expérience ou de la constitution subjective, et ce qui est à mettre au rang des effets. C'est une première distinction par quoi il a introduit la différence entre l'imaginaire constitué au niveau des effets et le ressort comme proprement symbolique de la parole. Cette distinction constante est essentielle, par exemple dans la théorie du transfert, pour distinguer ce qui dans le transfert est du niveau constitué et ce qui est du niveau constituant.

La catégorie même du sujet supposé savoir est aussi à ce niveau-là, et c'est ce dont Lacan nomme le ressort, à savoir l'opérateur du transfert qui est à distinguer des effets constitués pouvant apparaître, et qui sont, eux, variables, de l'ordre de l'affection, de la détestation, de l'imputation d'ignorance ou de l'imputation de savoir. Cette distinction, on s'est habitué à la faire au niveau du transfert en disant *sujet supposé savoir,* encore que, ce sujet supposé savoir, on ne le situe pas toujours comme fonction constituante. Le plus souvent, comme

ça fait image, on l'entend au niveau constitué, alors que le terme même de supposition déplace le sujet du savoir du côté constituant.

Cette distinction, il est certain qu'elle doit valoir au niveau de l'identification. L'Idéal du moi a une place homologue, dans la théorie de l'identification, au sujet supposé savoir dans la théorie du transfert. C'est même pourquoi, au début de son séminaire sur l'identification, Lacan parle du sujet supposé savoir. Qu'est-ce qu'il dit ? Ça paraît *a priori* difficilement saisissable. Il dit que le sujet supposé savoir est comme *« le bric-à-brac de toutes les représentations représentatives du sujet »*. Il dit ça sans s'expliquer davantage. Qu'est-ce qu'il veut dire avec ce terme de représentations représentatives ? – qui est d'ailleurs une expression mal traduite de Freud et qu'il corrigera plus tard dans son Séminaire XI. Ce qu'il désigne précisément, c'est le caractère strictement homologue, et même formulé là comme identité, du sujet supposé savoir et des idéaux du moi. L'homologie, et peut-être l'équivalence, entre le sujet supposé savoir et les idéaux du moi, est fondée dans la trame même de l'enseignement de Lacan.

J'ai parlé tout à l'heure de l'orientation de l'insigne. Je dirai qu'elle est contraire à l'orientation lacanienne dans la direction de la cure, direction qui consiste à revenir de l'autre côté du *Plutôt se plaira-t-il*. S'il y a un côté où le sujet se plaît, il y a un côté où il se déplaît. Le côté où il se plaît, c'est évidemment le côté où il peut se voir comme il veut être. Il se plaît du côté où il manœuvre le ressort de l'identification, de manière à obtenir le mirage qui lui convient. C'est le côté où il manœuvre les insignes de l'Autre, de façon à obtenir un moi où il a son agrément. L'orientation lacanienne, elle est plutôt du côté où il se déplaît. Elle conduit de l'autre côté, du côté du vide, pas du côté de l'insigne mais du côté où le vide peut se reconnaître comme *«la Chose la plus proche »*.

« Le sujet a à reconnaître son vide comme la Chose la plus proche. » Ce sont les termes mêmes de Lacan. C'est une phrase qui a sa résonance et qui est en même temps obscure. C'est une première façon de dire qu'il s'agit pour le sujet de traverser le fantasme. Il s'agit pour lui de cerner – pourquoi pas du trait du signifiant – ce qu'il est comme objet *a*. Ça va à rebours de l'orientation comme insigne. Cette orientation de Lacan, qui est constante depuis le début de son enseignement et qui implique une doctrine de la fin de l'analyse, nécessite le franchissement du plan de l'identification. Ce franchissement est en opposition avec l'orientation vers l'insigne. Cela dit, ce franchissement du plan de l'identification, il a plusieurs stades, plusieurs niveaux. C'est cette géométrie qu'il nous faudrait reconstituer, et j'essaye aujourd'hui de vous donner quelques repères minimaux, pour que nous puissions ordonner et l'expérience et les textes analytiques.

Je dirai que la première orientation de Lacan formule ce franchissement en termes de subjectivation, et que sa seconde orientation le formule en termes de désubjectivation. C'est cela que, d'une façon simple, je voudrais réordonner maintenant. Je vais opposer deux doctrines du franchissement de l'identification, deux doctrines, donc, de la fin de la cure, deux doctrines distinctes de l'insigne.

La première traite de la fin de l'analyse en termes d'insigne à subjectiver. Cet insigne spécial à subjectiver, c'est ce que Lacan appelle la mort. Je dis que c'est un insigne spécial, puisque Lacan en fait précisément, conformément à

Hegel, le maître absolu. Ce n'est pas un hasard s'il emploie le même mot de marque pour la réponse de l'Autre et pour la mort. Pour parler du franchissement de l'identification, il n'a pas, dans cette première doctrine, d'autre position que celle d'un au-delà du narcissisme, *« où il ne se trouve pas d'autre réalité que cette touche de la mort dont le sujet reçoit la marque à sa naissance »*. Cette première doctrine, c'est celle qui fait de la mort, de la mort comme seul maître, la cible de l'expérience analytique. La cible, c'est la mort, qui pourtant – notez-le – n'est que prestige. C'est un maître qui en même temps n'est que semblant. La fin de l'analyse est donc la subjectivation de la mort, et l'idéal de l'analyste est alors que son être soit identique à sa parole. Cette identité de l'être et de la parole, la catégorie de l'objet *a* en montre précisément la vacuité.

Pour aller vite et pour vous laisser quelque chose de précis, je dirai que cette première doctrine pose l'équivalence du sujet et du signifiant-maître :

$$\mathbf{\$ = S_1}$$

Nous aurons à distinguer cette première doctrine de la seconde, qui pose au contraire le sujet comme équivalent à l'objet *a* :

$$\mathbf{\$ = \mathit{a}}$$

Une fois que nous aurons fait cette distinction – j'espère dans le premier moment du cours de la semaine prochaine – nous pourrons alors faire ce que nous avons à faire.

VIII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 14 JANVIER 1987

Si j'essaye de développer pour moi-même ce que je développais la dernière fois, je trouve quatre repères.

Premièrement, nous avons ce que j'ai schématisé de la mutation signifiante, disons du procès de significantisation, à partir de la transformation du cri en appel, c'est-à-dire la figuration de la petite scène où l'Autre, qui accueille le cri de l'enfant, permet de représenter la transformation d'une réalité, d'un morceau de réalité, en insigne. Deuxièmement, nous avons l'opposition introduite entre l'identification comme constituée et l'identification comme constituante. Troisièmement, nous avons l'homologie de structure entre le trait unaire et le sujet supposé savoir, et ce, respectivement dans la théorie de l'identification et dans celle du transfert. Quatrièmement, nous avons la distinction introduite entre deux concepts de la fin de l'analyse : la fin par le signifiant-maître et la fin par l'objet.

Ces quatre points, je les ai développés d'une façon inégale, d'où l'utilité de les rassembler maintenant ainsi, puisque c'est, au moins pour moi, tout ce qui me reste pour poursuivre, c'est-à-dire pour vous apporter la ligne de force de la question de l'identification dans la psychanalyse. Après quoi, nous essayerons de mettre ces points en œuvre, et aussi de retrouver les termes qui avaient été ceux de notre premier trimestre.

La fin de l'analyse par le signifiant-maître se connote toujours, dans l'enseignement de Lacan, par le vocable d'assomption : l'assomption de la mort, l'assomption de la catastration… Le terme est récurrent et a une charge sémantique. Assomption, c'est assumer. Ce verbe a connu une grande fortune après-guerre grâce à l'existentialisme. On invitait le sujet existentiel à ne pas méconnaître sa situation, son être-en-situation, et, par là-même, à choisir en toute liberté, puisque, quoi qu'il fasse, il est libre de choisir la place qu'il est disposé à assumer. Ce verbe d'assumer s'est trouvé en même temps être lié à la notion de l'engagement. Tout engagement implique que l'on assume le choix qu'il comporte. C'est un verbe qui n'avait pas une telle charge auparavant, puisqu'il était avant tout employé concernant des charges. Dans l'expression classique, on assume ou l'on refuse d'assumer une charge, une charge d'État ou d'établissement. À cet égard, assumer c'est prendre sur soi ou pour soi, voire avec soi.

Dans le domaine religieux, le substantif d'assomption est avant tout lié à la trajectoire de la Vierge comme prise avec soi par le Christ, par la divinité. De son statut de réalité ou seulement humain, la Vierge est élevée à un statut supérieur. Elle est appelée auprès de la divinité et elle est par là-même apte à figurer la mutation signifiante. C'est là l'exemple de l'élévation d'une réalité au rang d'insigne. Ce que comporte l'assomption de la Vierge, c'est qu'elle est prise avec, qu'elle est emmenée. On ne parlera pas de l'assomption du Christ, mais de son ascension.

Ce terme d'assomption existe aussi en philosophie, spécialement dans la philosophie stoïcienne, comme désignant ce que l'on prend comme accordé d'avance. Une assomption, c'est, dans un débat, ce qu'on prend comme ce que l'on ne met pas en question, puisqu'on le suppose soi-même accordé. On suppose que l'on s'accorde sur la position en question. Chez les stoïciens, c'est équivalent à ce qu'ils considèrent être les notions communes à l'humanité, à savoir ce qu'il n'est pas possible de remettre en question dès lors que l'on débat, dès lors que l'on philosophe.

Dans la logique, dans la logique des syllogismes, l'assomption est l'autre nom – moins courant, moins utilisé – de la mineure du raisonnement. C'est lorsque, ayant posé une thèse, on la complète par un *or* pour produire une conclusion : *or, il y a ceci…* Cet *or,* conjonction de coordination, introduit la thèse mineure comme un appel à ce qui est déjà là, à ce qui est déjà connu.

Une assomption, quand je l'assume, je m'engage à en répondre. Cela, je le prends avec moi, je le prends sous mon aile, et je me dispose à parler pour lui, si d'aventure on voulait le mettre en question. La réponse *J'assume* est au fond l'énoncé propre du politique. Le *J'assume* est l'autre face du *Je me révolte*. Tout *Je me révolte* comporte dans son cœur un *J'assume*. Le *J'assume* se profère essentiellement quand il y a mise en question. C'est la réponse d'un *Il faudra me passer sur le corps*. Ça fait corps avec moi.

C'est en cela que l'assomption, dans la psychanalyse, peut être située comme l'antonyme du refoulement. Le refoulement, c'est un *Je n'assume pas* qui n'est même pas prononcé, un *Je n'assume pas* imprononçable. On saisit là en quoi ce terme d'assomption se prête à qualifier la levée du refoulement. Le terme d'assomption dans son usage psychanalytique – j'entends essentiellement celui que Lacan en a fait – est en quelque sorte équivalent à la subjectivation. Le refoulement est un assujettissement, un *Je n'y suis pour personne*, comme on peut faire répondre au téléphone. Rien que le fait de prendre le combiné téléphonique est par contre déjà en soi-même un *J'assume*.

Seulement, l'assomption ou la subjectivation ne vaut que concernant le signifiant, puisqu'il y a assomption quand je consens à être présenté par. Vous remarquerez que, concernant le rapport à l'objet, et spécialement le rapport à l'objet tel qu'il est supposé être établi à la fin de l'analyse, Lacan n'évoque jamais ce terme d'assomption, ni celui de subjectivation. Quand il s'agit de l'objet, la question est non pas de le prendre en charge sur soi, mais de s'en décharger. Nous pourrions opposer la décharge de l'objet à l'assomption du signifiant. Voilà donc retrouvée, si je puis dire, une marque dans cette affaire, puisque c'est sur le versant double du signifiant et de l'objet que je vous invite à situer ces termes.

Je voudrais à présent poursuivre sur les identifications, et pouvoir compléter ce que j'ai dit la dernière fois.

Le pluriel des identifications ne se justifie pas seulement de ce qu'elles sont multiples, diverses, formant un bric-à-brac. Que le moi soit constitué d'un bric-à-brac d'identifications, nous le trouvons chez Freud. Les identifications ne sont pas systématiques, cohérentes et accordées. À cet égard, même les premiers temps d'une analyse démontrent et mettent en évidence le désaccord des identifications dont le sujet est amené à témoigner. Ça justifie donc le pluriel des identifications. Ce pluriel ne repose pas que sur la multiplicité des identi-

fications, il repose surtout sur une dualité de statut des identifications : le statut constitué et le statut constituant. Ce point est décisif pour faire la distinction entre l'identification dans la psychanalyse et tout ce qui est de l'ordre de l'imitation, voire du mimétisme. Imitation et mimétisme sont des phénomènes qui existent, mais ce ne sont pas ces phénomènes-là qui orientent l'expérience analytique. Ils sont eux-mêmes foncièrement remaniés dans l'expérience, et ce, jusqu'au statut même qu'on peut leur accorder.

Ce qui distingue les identifications au sens analytique de ce qui est de l'ordre de l'imitation, c'est que l'on part, dans la psychanalyse, de ce que les identifications sont commandées. Quel que soit leur multiplicité, elles se font à partir de. À cet égard, la question de l'identification dans la psychanalyse, contrairement à ce que des analystes ont essayé de doctriner, n'apparaît pas du tout – et la pratique même s'y oppose – comme relevant du registre de l'observation du patient. Ce qui est en question s'agissant de l'identification dans l'analyse, c'est toujours un *d'où*. Ce qui est en question, c'est d'où se fait l'identification.

Wilhelm Reich, pour le nommer, n'a pas tenté ce court-circuit sur l'identification, puisqu'il a prôné l'observation minutieuse du comportement du sujet par l'analyste. Reich a déployé un certain talent de psychologue et il n'a pas tellement été critiqué pour ça. Cette doctrine de l'analyse du caractère est apparue plutôt comme classique à ses contemporains. On peut, en effet, toujours arguer du fait que l'analyste n'est pas aveugle à l'égard de son patient, et qu'il doit même s'apercevoir que la vêture du sujet subit un certain nombre d'évolutions au cours de l'analyse. Tel franchissement du sujet dans l'expérience peut apparaître être connoté par l'acquisition de nouvelles vêtures ou par l'abandon de certaines autres, ou par l'adoption d'autres couleurs : passer du registre du terne, du gris à celui du flamboyant, ou le contraire. Il y a tout un registre d'observations qu'on pourrait étendre.

Il n'est évidemment pas question de plaider pour l'aveuglement de l'analyste, mais ce n'est pas par là que la psychanalyse opère. Ça n'a rien à faire avec l'expérience analytique où il s'agit que ce qui peut se produire soit engagé dans la parole. Il faut qu'on en parle pour que ça rentre dans l'expérience, il faut que ce soit mis en jeu. Les moyens de l'analyste pour que soit mis en jeu ce qui pour le sujet est une assomption naïve, ne peuvent pas être directs, sauf exception. Ce n'est pas la règle que l'analyste mette en question ce que j'évoquais sous le terme de vêture. On ne se voit pas louer un analyste de ce qu'il serait un bon observateur. Ce dont il s'agit concernant les identifications ne peut pas du tout être saisi par l'observation directe. L'identification qui compte, celle qui commande, n'est pas en tant que telle de l'ordre de l'observable. Elle est de l'ordre du déductible, elle est plutôt de l'ordre logique. Il s'agit, à travers ceci que le sujet parle, de saisir d'où il s'identifie, de saisir à partir de quoi on peut voir surgir les différents mirages que le sujet donne à voir et qu'il commente dans l'analyse.

C'est là qu'il faut faire valoir la sentence de Lacan : *« Tu ne me vois pas où je te regarde. »* Ce *d'où* est ce que Freud, par les soins de Lacan qui l'a accentué, a dénommé l'Idéal du moi – qui est à distinguer, je l'ai dit, du moi idéal. La question est déjà de savoir en quoi l'Idéal du moi est une identification. Pourquoi faut-il que le pivot des identifications soit une identification ? Autrement dit, ce que j'invite ici à faire sur la trace de Lacan, c'est de reproduire à

propos de l'identification, ce que j'ai déjà naguère fait valoir à propos du transfert, à savoir qu'il y a à distinguer entre phénomène et structure. Si un jour la question de l'identification est mise au programme dans les conférences de l'IRMA, elle devra l'être sous le titre de « Phénomènes et structure de l'identification ».

S'agissant du transfert, on a maintenant l'impression d'une voie balisée par le repère du sujet supposé savoir. On ne songe plus à réduire le transfert aux sentiments du sujet, aux sentiments d'amour, de haine, etc. À force de piétiner la question et de refaire de nombreuses fois le chemin, on a distingué le caractère transphénoménal du transfert. On a acquis ceci, que la supposition de savoir qui soutient le transfert, est une instance logique dont le statut en tant que tel n'est pas du registre de l'observable. Après cela, on peut s'apercevoir que cette supposition logique se présente dans l'expérience comme imputation de savoir à l'analyste ou comme imputation d'ignorance. Mais que ce soit imputation de savoir ou d'ignorance, c'est de toute façon une référence à la supposition de savoir. Que ce soit oui ou non, ça revient au même du point de vue de l'expérience.

Sur le fond de cette supposition de savoir, on peut, pour ce qui est de l'imputation, discuter sur le fait de savoir si elle est à faire, concernant l'analysant et l'analyste, sous une forme positive ou sous une forme négative. On trouve toutes ces variations présentes. Le *Je ne sais pas*, en un sens, est celui de l'analyste. S'il y a une passion à lui conférer, c'est, dit Lacan, celle de l'ignorance. En même temps, le *Je ne sais pas* peux être imputé légitimement au patient, puisque c'est de la position du refoulement qu'il parle. Mais, puisque ce qu'il ne sait pas, il le sait tout de même, c'est de son côté qu'on peut mettre un *Je sais*. Autrement dit, on est habitué à distinguer le registre structural de la supposition et le registre phénoménal des imputations.

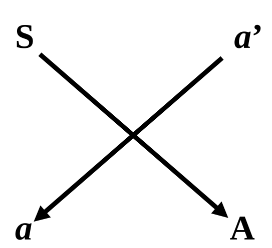
Eh bien, s'agissant de l'identification, il faut faire le même pas. C'est un préalable. Il y a, bien sûr, un registre où l'on peut s'intéresser à ce que le sujet imite, et d'ailleurs lui-même s'y intéresse. On peut s'intéresser à ce qu'il imite, à ce qui a eu de l'influence sur lui, que ce soit dans le sens positif ou négatif. Les contre-identifications existent en effet elles aussi. C'est parce qu'on a reconnu tel trait, telle passion, tel souci chez un personnage, qu'on a adopté par contraste une position contraire. Il y a là toute une gamme des ressemblances et des différenciations qui mérite d'être étudiée comme telle, mais qui est à situer dans la classe du moi idéal. Il y a ce soucie de savoir à quoi le sujet ressemble, à qui il ressemble. D'ailleurs, si on s'intéresse de savoir à qui il ressemble, c'est parce qu'on ne sait pas à quoi ça ressemble. Ce souci de savoir à qui il ressemble, c'est un passe-temps assez courant pour ce qui concerne l'enfant. Ce genre de comparaison l'accompagne dans son existence. Mais par rapport à ces phénomènes de l'identification, l'analyse, elle, vise le pivot. Elle vise le pivot des identifications, le pivot de l'Idéal du moi, à distinguer du moi idéal. Elle vise ce pivot et elle le vise dans l'Autre. C'est ce qui permet de situer où le sujet se regarde.

À cet égard, voyons en quel sens l'idéal est une identification. En un sens, bien sûr, je suis là où je me vois, là ou je me considère. Je suis, bien sûr, là où est mon image. Le stade du miroir est fait pour représenter ce niveau-là. Mais je suis aussi là d'où je me regarde. On voit pourquoi il n'y aurait pas de sens à

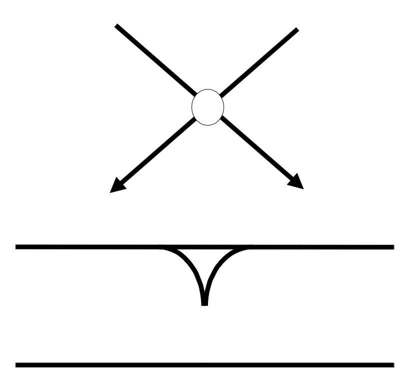
ce que le pivot des identifications ne soit pas lui aussi une identification. Évidemment, là, c'est plus un idéal du sujet qu'un Idéal du moi. Cette expression d'Idéal du moi, il faut savoir l'entendre. L'idéal et le moi ne sont pas là dans une liaison simple. C'est un idéal du sujet concernant le moi. En cela, l'Idéal du moi est le point d'accrochage des identifications dans l'ordre symbolique.

Le terme d'accrochage à là toute sa valeur, puisque nous repérons ici une nécessité de structure dans notre abord de l'expérience, et ceci dans la mesure où notre abord de l'expérience est conditionné par le décrochage de l'imaginaire et du symbolique. La pratique elle-même comporte ce décrochage, puisque, quelle que soit l'adhérence que le sujet peut manifester à certaines réalités, quelle que soit l'immanence qu'il présente quant à son imaginaire, le seul fait de parler dans l'expérience, si elle est authentique, accomplit un décrochage par rapport à cet état d'immanence. La mise en question est consubstantielle à l'expérience analytique, et donc, ce décrochage s'opère.

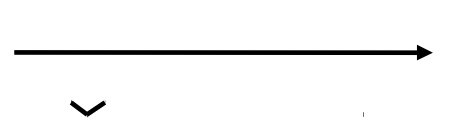
Ce remaniement de l'imaginaire s'opère par sa mise en question dans la parole, que Lacan baptise de la vérification. Il avait ponctué ce terme. Ce qu'on amène comme réalité est soumis à question et donc à vérification dans le signifiant. C'est ce décrochage propre à la pratique analytique que l'on repère dans l'enseignement de Lacan. C'est même la leçon première de cet enseignement : l'effort de construire une théorie de la pratique fondée sur ce décrochage de l'imaginaire et du symbolique. Vous savez que Lacan a imagé ce décrochage par des vecteurs : le vecteur imaginaire et le vecteur symbolique.



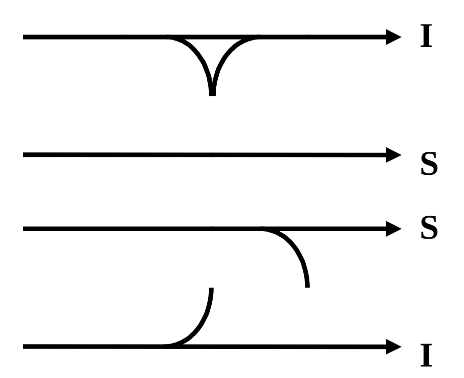
En même temps, il y a une nécessité logique et de structure à ce que soit articulé un accrochage à ce décrochage. À ce décrochage du symbolique et de l'imaginaire répond nécessairement un accrochage, un accrochage localisé et élémentaire. À cet égard, l'accrochage n'est pas purement et simplement le symétrique du décrochage. Le décrochage consiste à distinguer deux niveaux. L'accrochage qui y répond ne consiste pas annuler le décrochage, à dire que sur chaque point les deux niveaux se rencontrent. L'accrochage, logiquement, est réduit à un élément. C'est cette nécessité logique que Lacan a imagée en l'appelant le point de capiton. Dans le schéma en croix fondé sur les deux vecteurs de l'imaginaire et du symbolique, et qui est la matrice du schéma en Z, le point de croisement n'est pas, il faut bien le dire, problématisé. Ce point n'est nullement nommé par Lacan. Nous ne pouvons suivre cette élaboration logique que si nous voyons, ayant distingué deux niveaux, qu'il y a nécessité à ce que ces deux niveaux s'articulent et se confondent sur un point.



Il y a émergence d'un niveau dans un autre, faute de quoi ces deux niveaux seraient purement et simplement extérieurs l'un à l'autre. C'est ce qui explique la transformation du schéma en croix dans le schéma en boucle. J'ai d'ailleurs montré naguère, dans le cours intitulé « 1, 2, 3, 4 », en quoi cette matrice du graphe du désir était une transformation du schéma en croix.



Dans la théorie de l'identification, l'idéal est un point de capiton. Nous sommes là à saisir la logique même de l'enseignement de Lacan. Le point de capiton, je l'ai présenté à l'instant comme un vrai point de capiton. Le point de capiton du matelas fait que le niveau supérieur est pressé et cloué à une certaine place au niveau inférieur. Mais je me suis gardé d'épingler cette place par l'imaginaire et le symbolique. S'il y a un point de capiton de l'imaginaire cloué au symbolique, il faut en effet la même nécessité au second niveau. Il faut un point de capiton second, un point de capiton inverse.



Ce que je vous amène là, d'une façon simple, c'est la structure double du point de capiton. Remarquons que, lorsque Lacan introduit le schéma en bou-

cle, il l’introduit comme l’articulation du point de capiton avec sa structure double, une structure qu’il vaut la peine de généraliser par rapport à ce qui la particularise dans ce graphe du désir. Ce schéma en boucle, il oppose quoi ? Il oppose un vecteur de glissement indéfini :

Dans le graphe du désir, vous le rencontrez comme le glissement indéfini de la signification. Mais nous pouvons nous apercevoir que ça vaut aussi bien pour le glissement indéfini des identifications comme imaginaires. C'est même pourquoi Lacan, dans les premiers temps de sa recherche, faisait un sort au transitivisme. L'enfant peut immédiatement, directement, en court-circuit, assumer ce que l'autre fait, le prendre à son compte ou, au contraire, mettre au compte de l'autre ce qu'il vient de faire, à savoir lui mettre un gnon et dire : *Il m'a battu.* Ce phénomène de transitivisme est un phénomène d'assomption imaginaire.

Ce glissement des identifications de l'un à l'autre, sans coupure et sans mauvaise foi, appelle un arrêt. L'opposition du glissement et de l'arrêt répète le décrochage de l'imaginaire et du symbolique. Cette opposition du glissement et de l'arrêt est générale dans l'enseignement de Lacan.

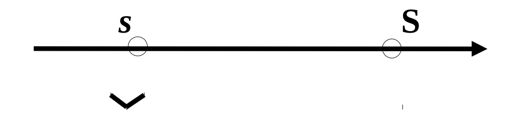
Mais on peut le dire encore autrement. Vous avez le poisson qui nage et l'hameçon :



Glissement et arrêt, poisson et hameçon. Poisson qui nage, hameçon qui croche. L'opposition que j'essaye de faire valoir comme l'identification constituée et l'identification constituante, est présentée dans le schéma du désir comme l'opposition de la signification – le poisson – et du signifiant qui croche et arrête le glissement de cette signification. Nous ne sommes pas là dans une problématique de l'expression, dans une problématique qui met la continuité entre la pensée et le verbe – une continuité de la pensée au mot, comme disait Damourette et Pichon. Nous sommes dans une problématique de glissement et d'arrêt. Le vecteur poisson, c'est l'intention, dit Lacan. C'est l'intention de dire, c'est ce qu'on croit avoir à dire, c’est l'intention sémantique, dont Lacan dit que, si elle est poisson, elle a cependant pour but de noyer le poisson : *« l'intention qui s'efforce de noyer le poisson. »*

Remarquons que nous trouvons cette fonction du point de capiton dans les deux versions de la diachronie et de la synchronie. Le point de capiton dans la

diachronie montre que ce qu'on aura voulu dire, on ne le saura qu'au dernier mot, à partir duquel, rétroactivement, le sens sera déterminé. Diachroniquement, le point de capiton repose sur la fonction du dernier mot de la phrase, dont Lacan dit qu'il scelle le sens par un effet rétroactif. Nous avons là un point de capiton en partie double. Le point de capiton apparaît sous les espèces du signifiant en S – c'est le dernier mot de la phrase – mais il a un effet rétroactif sur la signification, ce qui fait qu'il apparaît en petit *s*, c'est-à-dire dans le registre du signifié.



Si nous abordons maintenant la synchronie, nous retrouvons les mêmes termes que la dernière fois, quand nous avons étudié la mutation signifiante. En effet, pour nous expliquer le point de capiton synchronique, Lacan prend la farce enfantine cité par Darwin: *« Le chien fait miaou, le chat fait ouah ouah.»* Il y a là quelque chose dont vous pouvez maintenant entendre la valeur exacte. De quoi s'agit-il ? Il s'agit d'une déconnexion de la chose et du cri, d'une déconnexion de la réalité – le chien et le chat – et du cri. Ce cri se trouve élevé à la fonction de signifiant, c'est-à-dire à la fonction de l'arbitraire. Lacan, à cette date, le dit en ces termes : *« Le signe est élevé à la fonction du signifiant. »* Il prend le cri comme signe et il dit que le signe est élevé à la fonction du signifiant. C'est la même chose que ce que je développais la dernière fois à propos de la mutation signifiante : comment le cri est-il élevé à la fonction de l'appel ? C'est-à-dire : comment une réalité est-elle élevée à la fonction d'insigne ?

Je ne résiste pas à vous citer la fin de la page 805 des *Ecrits* qui se réfère aussi à l'enfant, comme c'était le cas à propos du cri et de l'appel: l'enfant *« par le mépris de la vraisemblance, ouvre la diversité des objets à vérifier, de la même chose »*. Il y a là, comme en réduction, toute l'expérience analytique, en tout cas tout son régime propre. Qu'est-ce que c'est que le mépris de la vraisemblance ? Le mépris de la vraisemblance, c'est ce qui nous écarte de toute observation des identifications. L'identification qui compte, celle qui commande, elle se fait toujours au mépris de la vraisemblance, toujours au mépris de l'apparence. C'est toujours une identification invraisemblable. L'observation ne donnera jamais que des vraisemblances.

Ce mépris de la vraisemblance, le moindre abord de l'hystérique devrait finir par nous l'enseigner. Il nous enseigne que ce qui apparaît au cœur de la vraisemblance, à savoir la féminité, a pour support une identification invraisemblable au père. Il ne suffit pas de dire que les identifications féminines sont faites pour valoir aux yeux de l'homme. Le pas qu'il faut faire dans l'analyse – sinon rien n'est fait – c'est d'arriver au point où, en quelque sorte, l'homme, c'est elle. L'homme n'est là qu'une médiation pour saisir la vraisemblance féminine.

C'est aussi bien ce que Lacan se tue à formuler en ce qui concerne l'obsessionnel, à savoir que le sujet obsessionnel est à deux places. Il formule cela

avant d'avoir lui-même structuré complètement l'Idéal du moi et le moi idéal. Mais si vous relisez, dans ses premiers textes, sa mise en place du sujet obsessionnel, vous verrez que ce sujet est bien à deux places. Il y a la place où il agit, où il agit avec les petits autres et, à l'occasion, dans le sens du risque, dans l'agressivité et le triomphe. Il peut braver le risque, puisque, en même temps, il est ailleurs. Mais il n'est pas simplement toujours ailleurs, même si ça apparaît comme ça. On croit qu'il est toujours ailleurs, mais ce *toujours ailleurs* doit lui-même être déterminé. C'est ce que Lacan formule quand il dit que l'obsessionnel, en même temps qu'il est dans les jeux du cirque, est aussi dans la loge de l'empereur qui regarde les jeux. Il est là, dans la loge, avec l'Autre, avec le grand A. Ce qu'il faut voir – et ce n'est pas explicite dans les textes – c'est qu'il est là avec l'Idéal du moi. Il est là à se regarder. Il est ailleurs que là où il se voit dans les mouvements mêmes que son adversaire fait pour le frapper. Il y a, d'un côté, l'existence trépidante du cirque, et, de l'autre côté, parfaitement compatible avec cette existence trépidante, l'ennui alangui, voire la dépression qui est la sienne, en tant qu'il se regarde aux côtés de l'Autre et de la loge de l'Autre.

Que ce soit sur le versant hystérique ou sur le versant obsessionnel, le point-clé, c'est le *D’où je me regarde*. C'est cette identification invraisemblable du sujet lui-même. Dès que l'on est dans l'ordre du signifiant, il n'y a pas besoin qu'un chien se déguise en chat pour faire miaou. L'observation, là, ne sert à rien : il faut vérifier. Ce n'est pas tout que ça fasse miaou. Est-ce que c'est un chien, un chat, ou un éléphant ? À cet égard, l'hystérie fait ouah ouah.

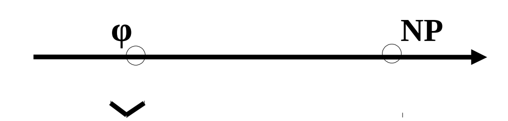
Il s'agit aussi de reconduire le sujet là où il ne se reconnaît pas. La question de l'identification est là centrale. Le passage que je vous ai cité de Lacan se termine ainsi : *« de la même chose »*. Comment atteindre cette même chose?

Il y a quelque chose qui a été dit à l’IRMA et qui m'a beaucoup frappé. Je peux le rapporter ici, puisque c'était dans un exposé. Ça m'a tellement frappé comme mot d'esprit, que j'y ai répondu par un fou rire qui a quasiment duré dix bonnes minutes. C'était d'autant plus gênant que j'étais à la tribune. Il s'agit d'une réponse de notre ami Antonio Di Ciaccia à une personne venant le trouver pour s'analyser avec lui. C'était une personne que avait déjà fait une analyse avec une femme et qui venait le voir en tant que Di Ciaccia n'est pas une femme. Et lui de lui répondre : *« Qu'est-ce qui vous prouve que je ne suis pas une femme ? »* Ce qui m'a paru irrésistible sous le caractère littéralement inspiré de cette phrase, c'est que notre ami Di Ciaccia, pour ceux qui le connaissent, porte un bouc tout à fait proéminent qui ne laisse normalement aucun doute sur son sexe. Ce qui est génial dans cette phrase, c'est qu’elle introduit aussitôt le sujet au mépris de la vraisemblance. C'est exactement une phrase qui ouvre la diversité des objectivations *« à vérifier, de la même chose »*. Ça ouvre un espace où l'on n’est sûr de rien, où les chiens peuvent faire miaou et les femmes être des femmes à barbe. La femme à barbe, c'est quand même une figure éminente de l'imaginaire, même si on l’a réduite aux phénomènes de cirque. La femme à barbe, c'est la même structure que celle qu’évoque Lacan, à savoir la déconnexion de la chose et de son signe. Cette barbichette de Di Ciaccia, elle a une fonction de signifiant. Cette fonction, normalement, ce serait de dire un *Je suis un homme,* ce serait de redoubler et d'attester qu'il s'agit bien là d'un homme, que c'est déjà vérifié, que la vérification est bien faite.

Mais, en même temps, il y a là une problématique qui ouvre à la question : *«Qu'est-ce qui vous prouve que je ne suis pas une femme ?»*

Je ne sais pas s'il faut accorder une grande importance à ça, mais il est en tout cas apparu qu'à la sortie de cette conférence de l'IRMA, il y avait deux analystes barbus qui avaient posé des questions semblables. Ce n'était pas vraiment des questions tout à fait pareilles, mais enfin, ça évoquait quelque chose pour eux.

Cette structure générale de l'identification, je l'ai faite valoir, il y a quelque temps, pour inscrire le rapport entre le Nom-du-Père et la fonction phallique. Je crois avoir obtenu une certaine simplification de la question, en faisant remarquer que le Nom-du-Père est un terme qui appartient à l'ordre signifiant, et que l'effort de Lacan a été de l'articuler à la prévalence phallique qu'il s'est trouvé amené à situer, à la deuxième position du point de capiton, comme un effet de signification du Nom-du-Père :



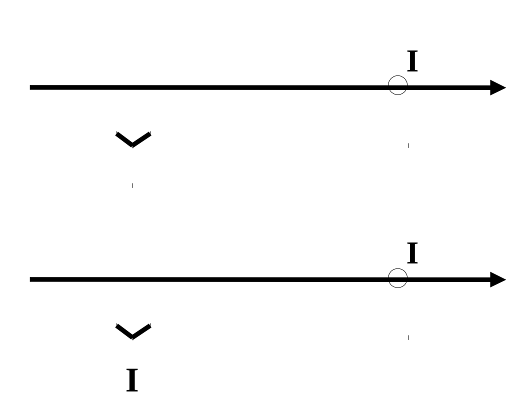
A cet égard, j'avais expliqué qu'on n'avait pas à se surprendre du fait que Lacan fasse du phallus une signification, qu'il parle de la signification du phallus. Vous savez que dans la lecture qu'il fait du cas Schreber, il distingue et articule la forclusion du Nom-du-Père et ce qu'il appelle Φ0 qui désigne la forclusion correspondante au niveau de la signification phallique. Il se demande si dans la psychose la forclusion du Nom-du-Père et cette mise en cause de la signification phallique sont d'un seul tenant, ou si l'on peut distinguer deux temps séparés : dans un premier temps, la forclusion, et, dans un second temps, ce que l'échec de la métaphore dû à la forclusion produirait comme défaillance au niveau de la signification phallique. Je ne reprends pas ça pour vous parler de la psychose, mais pour montrer la consistance de la structure.

Remarquons maintenant ce qui se produit si nous essayons de situer aussi notre transfert sur ce schéma en boucle. Qu'est-ce que Lacan désigne avec le sujet supposé savoir ? Je crois qu'une des difficultés de l'abord de ce sujet supposé savoir, c'est que Lacan désigne par là, à proprement parler, un effet de signification. C'est ce qui m'avait amené à développer l'effet sémantique du transfert. En effet, la place structurale du sujet supposé savoir est aussi à situer ici, sur la gauche du schéma. C'est bien un pivot du transfert, mais dans l'interprétation ça émerge comme un effet de signification par référence à l'Autre.



La difficulté de lecture des textes de Lacan qui portent là-dessus, c'est que, en un sens, il appelle le sujet supposé savoir à la place du signifié, mais qu'il le pose en même temps comme signifiant du transfert. Mais dans le schéma qui fait foi de sa théorie et qui est celui de sa « Proposition de 67 », vous remarquerez qu'il distingue sans équivoque le signifiant du transfert. On s'est longtemps demandé ce que c'était, sans voir la logique qui y répond. C'est qu'il faut au moins construire un signifiant du transfert, pour répondre de cet effet de signification du sujet supposé savoir. Ce terme de signifiant du transfert, Lacan ne l'emploi qu'une fois dans sa « Proposition de 67 », mais il n'en a pas moins sa plus grande nécessité logique.

Eh bien, pour ce qui est de l'identification, je propose le même schématisme, le même repérage. Je placerai grand I ici, sur la droite du schéma. Mais je vous demande aussi de considérer que, si Lacan reporte ce grand I à la fin, c'est en tant que le sujet charrie avec lui ce signifiant qu'il est allé cueillir dans l'Autre :



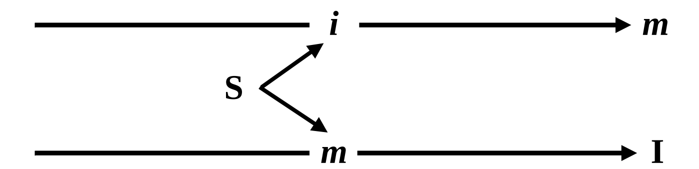
Une fois que je vous ai donné ce schéma de repérage, il faut que je vous marque à quel point cette construction s'appuie sur ce que Lacan a formulé et montré, à savoir, non pas des repentirs – il n'y a pas lieu à des repentirs dans l'enseignement de Lacan – mais l'étagement de sa construction. Si vous vous reportez au schéma R du texte sur les psychoses, vous vous apercevez que les identifications du moi sont situées sur un vecteur unique. Lacan aligne les identifications du moi en continuité, depuis l'*Urbild* du spéculaire, l'image fondamentale spéculaire, l'image au miroir, jusqu'à l'identification paternelle de l'Idéal du moi. Concernant les identifications, il s'agit là d'un schématisme de continuité :



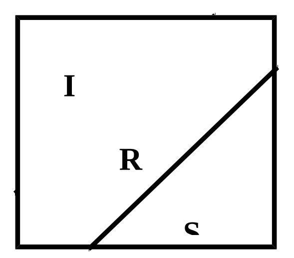
Par rapport à ça, il distingue un autre vecteur ou s'égrènent les figures de l'autre imaginaire :



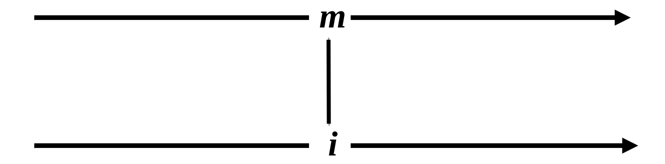
et ce, jusqu'à la position du signifiant de la mère. À cet égard, le sujet se trouve articulé doublement : d'une part, sous les identifications de l'Autre, et, d'autre part sous les identifications du moi :



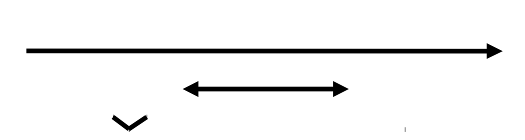
La continuité est bien marquée par l'emploi des termes *depuis* et *jusqu'à*. Cette continuité est en quelque sorte compensée par le fait que, sur le schéma R lui-même, on distingue la zone imaginaire, la zone de la réalité, et celle du symbolique. Quand on arrive au point terminal, on est passé de l'imaginaire au symbolique :



Evidemment, c'est un schéma qui n'est pas tellement propre à mettre en valeur le décrochage de l'imaginaire et du symbolique, puisque, comme tel, il les inscrit sur des vecteurs continus. Ce sont des vecteurs doubles mais ils sont continus. Ce que ce schéma, tel que je le reprends, essaye de dire, c'est effectivement la mutation signifiante. Il essaye de dire comment les éléments qui sont cueillis dans l'imaginaire et dans le champ de la réalité – réalité comme distincte du réel – se trouvent significantisés. C'est un schéma qui met l'accent sur la significantisation :



Mais ce schéma se trouve remanié par l'articulation du graphe du désir, où ce qui est cette fois-ci mis en valeur, c'est le rapport *m – i* qui se trouve encadré par le schématisme signifiant. C'est un effet d'encadrement de l'imaginaire par le symbolique. Cet effet d'encadrement est marqué par le fait qu'on ait des vecteurs supplémentaires pour indiquer l'imaginaire encadré par ce qui relève à proprement parler du signifié et du signifiant. Alors qu'avant nous avions des zones en continuité, nous avons maintenant un encadrement de l'imaginaire par le symbolique :

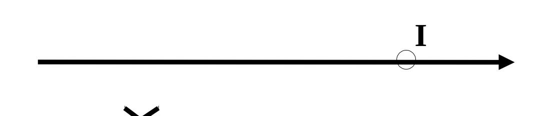


Je n'évoque ce schéma que pour marquer ce qui curieusement va au-delà dans la « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », où Lacan oppose l'assomption imaginaire et l'assomption signifiante. Il reformule là son « Stade du miroir ». Au niveau du miroir, il y a assomption de l'image de l'autre sous les espèces de la jubilation. L'observation elle-même indique que *« le sujet en appelle du regard au témoin »*. Nous avons à nouveau ce terme d'appel qui est à proprement parler, à la différence du cri, un terme du registre signifiant. Le sujet en appelle du regard au témoin qui décante cette assomption imaginaire.

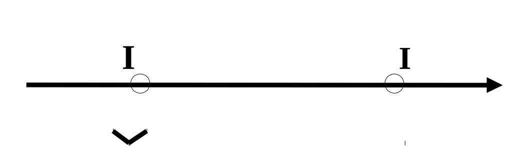
Comment est-ce qu'il la décante ? Comment est-ce qu'il la réduit à son essence de réponse ? Cette décantation, c'est s'apercevoir que toute identification imaginaire est au fond supportée par un appel à l'Autre, par la demande d'un acquiescement, ou au moins par la demande d'une réponse, puisque, même si l'Autre dit non, il accuse néanmoins réception, et alors dit oui. Il dit au moins un *Tu es*, un *Tu es* minimum. Cette décantation – et c'est l'opération analytique comme telle – c'est de faire apercevoir, indépendamment de ce qui peut être décrit d'une identification, que c'est un appel à l'Autre qui habite en son cœur.

Comment donc s'opère-t-elle, cette décantation ? Le sujet en *« appelle du regard au témoin qui décante* [l'assomption imaginaire], *de la vérifier »*. Cette fois-ci, je vous cite la page 678 des *Ecrits*. Vous voyez que nous cueillons ça à différents endroits. Là, c'est encore la vérification qui apparaît comme l'opérateur même de cette décantation. À cet égard, grand I, c'est ce qui fixe la réponse de l'Autre. C'est le signifiant de la réponse de l'Autre, mais par là-même, en tant que tel, c'est le signifiant du sujet. C'est dans cette réponse que le sujet trouve son identité. Cet idéal, c'est la réponse de l'Autre et, du même coup, c'est ce qui dans le signifiant accroche le sujet. C'est ce qui fait qu'il n'est pas qu'un moi.

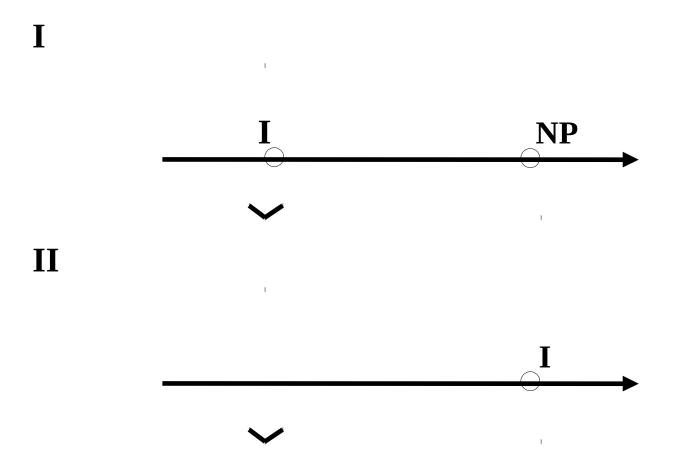
Je peux là-dessus vous isoler le terme que Lacan emploie, à savoir celui d'hypostase : *« L'idéal, c'est l'hypostase du sujet en ce que c'est là que le sujet s'érige à l'état d'entité. »* Aucune identification imaginaire, justement parce qu'elles sont glissantes, ne peut permettre au sujet de s'imaginer substance. C'est par le biais de l'idéal que le sujet peut s'hypostasier, peut se prendre pour une substance. C'est là, si vous voulez, que le mot d'idéal est en quelque sorte double. L'Idéal du moi, il est ici dans l'Autre, sur la droite du schéma :



Il est ici comme signifiant dans l'Autre, mais l'identification idéale, elle est aussi à gauche du schéma, comme effet de signifié :



Au fond, dans l'usage que Lacan fait du mot – c'est pour cela que ce mot n'est pas facilement bien manié par les analystes – il apparaît tantôt dans une position et tantôt dans une autre. Tantôt nous avons cette mise en place où le Nom-du-Père est en position de signifiant, et tantôt il est bien reconnu que le signifiant qui opère, c'est grand I en position de signifiant :



Le premier schématisme – Nom-du-Père et Idéal du moi comme effet – c'est ce qui répond plutôt au schéma qui figure dans le texte sur la psychose. Ce texte place en effet, comme identification imaginaire fondamentale du sujet, son identification phallique, en tant que le phallus est l'objet du désir de la mère. L'identification du sujet est donc toujours virtuellement identification au phallus. Toute identification imaginaire est virtuellement identification à la signification phallique. C'est ce qui conduira Lacan à dire que la névrose, c'est vouloir être le phallus, etc. L'identification du sujet est identification imaginaire au phallus, et ça conduit à considérer que cette identification *« est détruite par l'intervention symbolique représentée par le Nom-du-Père »*. Ce sont les termes mêmes de Lacan que je suis allé pêcher dans son Séminaire. L'intervention symbolique est ce par quoi Lacan veut désigner le point de capiton – qui est à droite sur le schéma – où l'identification toujours virtuelle au phallus est détruite par l'intervention symbolique. Cette intervention symbolique, elle est *« représentée par le Nom-du-Père »*, nous dit Lacan. Là, l'opérateur de l'intervention symbolique est posé comme le Nom-du-Père. *« et le moi,* continue-t-il, *se fait alors signifiant. »* Il désigne là l'Idéal du moi. Il y a un élément que

l'on a été cueillir dans le registre imaginaire et réalité, et qui se trouve significantisé dans l’Idéal du moi. L'Idéal du moi est une significantisation du moi. L'Idéal du moi voudrait dire que la mutation signifiante est la mutation signifiante du moi lui-même. Cet effet de significantisation du moi, je le situerai à gauche sur le schéma.

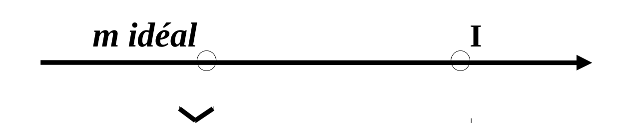
C'est très différent de ce que fera ensuite Lacan, quand, dans sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », il fera de l'Idéal du moi un signifiant comme tel. Rappelez-vous le schéma des miroirs. Tout le monde a fait ses classes sur ce schéma et s'est enchanté à en saisir le détail. Mais enfin, une fois qu'on a saisi tout le détail, on peut s'apercevoir qu'on peut le simplifier. Ce schéma comporte au fond deux positions essentielles. Il y a le miroir, puis le sujet et l'Idéal du moi :

$\not{S}$ I

Dans la première position, le sujet est du côté imaginaire, du côté des identifications imaginaires, et l'Idéal du moi est derrière le miroir. Ce que Lacan décrypte comme le schéma de l'expérience analytique, c'est une transition qui amène le sujet jusqu'au point I, tandis que le miroir, corrélativement, prend cette position-là :

$\not{S}$ I

Comme $\not{S}$ est identifié à un œil dans le schéma, Lacan pose qu'il atteint la position I derrière le miroir, en même temps que le miroir change de position. En un sens, on n'est jamais derrière le miroir. Lacan décrit ainsi une expérience analytique, dont l'essentiel, pour le sujet, est de se représenter en grand I, c'est-à-dire de subjectiver le point I qui l'assujettissait, c'est-à-dire rejoindre alors ce point d'où il se regarde. Cette position, c'est celle que Lacan résume d'une phrase à la page 809 des *Ecrits* : *« C'est cette image qui se fixe, moi idéal, du point où le sujet s'arrête comme idéal du moi. »* Vous avez là, la doctrine classique de Lacan pour ce qu'il en est du moi idéal est de l'Idéal du moi. Grand I se situe sur la droite du schéma et le moi idéal sur la gauche. L'Idéal du moi et le moi idéal répondent ainsi à la structure double du point de capiton. Nous avons, par rapport au transitivisme imaginaire, un double crochage : la fixité du moi idéal et l'arrêt de l'Idéal du moi



Je prétends que cette phrase de Lacan que je viens de vous citer, est à schématiser ainsi. J'ai même l'impression qu'une fois ce travail fait, on ne peut plus la lire autrement. La fin de l'analyse apparaît là pouvoir se dire comme subjectivation du signifiant qui a la maîtrise des identifications du sujet.

La prochaine fois, je pense conclure sur ces premiers repérages de la théorie des identifications, en vous disant aussi un mot sur le *cogito* cartésien.

A la semaine prochaine.

IX

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 21 JANVIER 1987

Je me suis trouvé amené, durant les deux derniers cours, à prendre des références, fort étroites il est vrai, dans les *Ecrits* de Lacan sur la question de l'identification. Nous les avons, sans doute rapidement, serré de près. Cela ne nous éloigne pas de l'expérience, mais nous ramène, au contraire, aux fondements de l'expérience analytique telle que nous la pratiquons. C'est en effet dans l'enseignement de Lacan que cette expérience se structure pour nous.

Ça n'implique pas pour autant que l'articulation de ces fondements nous soit toujours claire. Nous pouvons – et c'est ce qui arrive le plus souvent – nous inspirer de tel ou tel signifiant de Lacan pour diriger notre action. Ou bien nous lui empruntons telle opposition, celle par exemple de l'imaginaire et du symbolique, celle du stade du miroir et de la relation à l'Autre. Nous lui empruntons aussi, à l'occasion, tel axiome dont nous faisons un précepte. Mais ce n'est pas pour autant que l'articulation nous soit donnée. L'articulation ne nous est pas donnée du seul fait qu'on emprunte un signifiant à Lacan. Elle ne nous est donnée que par un travail sur cet enseignement, un travail qui devrait être d'autant plus facilité qu'on se réfère et qu'on se contrôle également par l'expérience.

Travailler sur Lacan est plus difficile que de lui emprunter des signifiants. Ce qui fait obstacle, c'est que moins on travaille et plus on peut s'identifier à lui. C'est précisément ce que nous traitons ici. Cette identification à Lacan est plutôt défaite par ce travail. Ça s'est trouvé confirmé historiquement dans l'histoire récente de la psychanalyse. Ce sont ceux qui avaient été les plus prompts à s'identifier à la position de Lacan qui se sont trouvés paralysés dans leur travail. Ils ont impliqué à Lacan lui-même, l'identification qu'ils subissaient de son discours, alors qu'ils n'avaient qu'à s'en prendre à cette position d'identification, à quoi ils se sont trouvés réduits de ne pas saisir par un travail l'articulation que Lacan construisaient devant eux.

Ce que j'introduis ici, deviendra, je l'espère, plus clair dans la suite de ce cours d'aujourd'hui. Vous savez que je mets plus particulièrement l'accent sur le discord. C'est avant tout parce que c'est le point de départ d'un travail. Dans l'enseignement de Lacan, je ne trouve pas *une* réponse mais *des* réponses, et qui ne concordent pas, ce qui introduit précisément au travail de les accorder. C'est aussi bien ce qui a fait le moteur de l'interminable enseignement de Lacan sur Freud. Il s'est mis au travail d'accorder les abords de Freud qui pouvaient paraître de prime abord discordants à propos de l'expérience analytique.

Je mets l'accent sur le discord, parce qu'au départ je suppose que les réponses sont raccordables. Je ne conduis, me semble-t-il, à aucun scepticisme concernant Lacan et je ne m'arrête pas à ses contradictions. On pourrait bien sûr faire ainsi, et on le fera certainement. Je m'étonne qu'on ne s'y risque pas davantage, quand je songe à l'hostilité vis-à-vis de Lacan qui perdure dans des courants de pensée de notre pays. Je m'étonne que l'on n'ait pas encore compo-

sé un sottisier de Lacan, avec deux colonnes de citations où on le verrait, toujours imperturbable, dire le contraire. Ce n'est donc pas pour conduire au scepticisme que j'enseigne à lire Lacan par le discord, mais pour rendre au contraire d'autant plus présente son orientation, orientation qui fait le titre général des cours que je distribue ici.

La perspective de l'orientation prise sur l'enseignement de Lacan veut dire que ce qui est chez lui le même n'est pas attaché à l'identification de telle ou telle thèse, c'est-à-dire de telle ou telle position qui permettrait de dire que Lacan est là. Le même est attaché à une orientation, c'est-à-dire au passage d'une position à une autre. C'est ce qui fait – le terme est de Lacan – une *direction.* Il y a aussi bien passage, parce que le point de départ se modifie de l'effet même de son travail. Seulement, ces passages, toujours différents, obéissent en même temps à des lois. C'est pourquoi, quand il s’agit de lire Lacan, il y a lieu de suivre l'injonction même qu'il nous donne à propos de Freud : lisons le texte, suivons la pensée de Freud dans les détours qu'elle nous impose.

Il ajoute que la pensée de Freud ne nous impose ces détours que parce que c'est son objet, l'objet de sa pensée, qui les lui impose. Il ajoute encore que cet objet dans la pensée de Freud est identique à ces détours. L'objet est identique aux détours qu'il impose pour qu'on le saisisse. À cet égard, c'est vrai aussi de Lacan. Faire l'économie des détours pour le viser directement, c'est manquer cet objet. C'est à viser à côté, c'est-à-dire à le cerner plus qu'à l'atteindre, que cet objet se révèle, ou plutôt consiste. Cet objet consiste dans les détours mêmes qu'il impose.

Nous traitons donc l'enseignement de Lacan comme il se présente, comme il s'est construit, à savoir comme l'analyse d'un refoulement. On pourrait dire que l'enseignement de Lacan c'est son rêve. Seulement, c'est un rêve qui s'est poursuivi, comme le font les seuls rêves qui vaillent, au-delà du point de réveil. Il est fréquent que le sujet témoigne qu'il s'aperçoit dans son rêve qu'il franchit un point, un moment où il aurait dû se réveiller, où il aurait dû se réveiller pour continuer à dormir les yeux ouverts, comme nous le faisons pendant la veille. S'il ne s'est pas réveillé, le sujet a pu alors poursuivre son rêve, jusqu'à être confronté à un moment jusqu'alors proprement impensable pour lui. Eh bien, l'enseignement de Lacan, c'est un rêve indéfiniment poursuivi au-delà des multiples points de réveil.

C'est peut-être pour cette raison qu’il a été continuellement, dans son histoire, lâché par ses élèves. On pourrait le mettre à son discrédit : qu'est-ce que c'est donc qu'un maître renié ? Il m'arrive parfois de les rencontrer, certains de ces lâcheurs. Je ne les fréquentais pas il y a vingt ans et je ne peux pas dire que je les fréquente davantage maintenant. Mais enfin, parfois, je les rencontre. Je les rencontre dans la vie sociale, universitaire. Ces élèves qui ont lâché Lacan sont ceux qui, à tel ou tel moment de son rêve, n'ont pas franchi le point de réveil et ont donc continué à dormir les yeux ouverts.

Voilà, c'était un petit exergue avant de revenir d'une façon plus évidente aux problèmes que j'ai présentés la dernière fois et qui faisaient appel à différents moments de l'enseignement de Lacan. Ces moments, je ne les ai pas présentés dans un souci chronologique. Ce ne serait qu'un ravalement, qu'une dégradation de la perspective de l'orientation que je soutiens ici. J'ai essayé au contraire de dégager la constance, et j'ai donc fait appel à des moments divers sans les

ordonner chronologiquement, ce qui a produit pour certains, semble-t-il, un petit flottement. Je vais donc vous donner un petit organon de repérage à ce propos, un repérage sur le réel, le symbolique et l'imaginaire.

R S I

Je rappelle que le réel chez Lacan – et c'est le point de départ de son structuralisme – est foncièrement forclos de la structure. Le réel, si vous le cherchez dans les schémas de Lacan, vous le trouvez symbolisé par le delta situé au point de départ des vecteurs. Vous pouvez mettre là, concernant le sujet, tout ce qui est de l'organisme, de l'instinct et du besoin.

Corrélativement à cette forclusion du réel, il y a la mutation signifiante. C'est la symbolisation ou la significantisation qui donne à Lacan la clé de son premier effort théorique, à savoir de saisir à quelles conditions et avec quelles conséquences s'accomplit la symbolisation de l'imaginaire, voire du réel. C'est à partir de cette dichotomie forclusion/symbolisation que Lacan s'emploie à accorder Freud. C'est ainsi que la problématique que j'ai répétée la dernière fois, est régulière et constante. Il s'agit de la problématique qui consiste à reprendre, en tant qu'éléments imaginaires, des données isolées par Freud, et à montrer que ces éléments imaginaires sont pris dans le symbolique. Ils sont symbolisés et, par là, remaniés d'être articulés selon les lois du langage.

Il y a donc une clé pour suivre le premier enseignement de Lacan, et, cette clé, nous pouvons l'écrire ainsi :

$$\mathbf{I} \longrightarrow \mathbf{S}$$

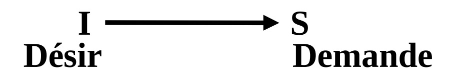
Contrairement à ce qui aurait pu paraître l'orientation principale du structuralisme, l'enseignement de Lacan est ouvert aux questions d'origine. Là, je corrige ce que j'ai dit, d'une manière un peu tranchante, lors des deux derniers cours, en reprenant une thèse que j'avais déjà formulée. Ça avait quelque chose de tranchant et je suis amené moi-même à constater que je n'étais pas là-dessus tout à fait accordé. J'ai donc fait un effort d'accord et d'harmonisation par rapport à ce que je formulais.

Il est certain que le structuralisme se pose en réduisant les questions d'origine. On ne s'occupe pas de l'apprentissage du langage, on ne s'en occupe qu'en situant comme préalable, comme déjà là, la structure du langage. Le structuralisme réduit les questions d'origine. On le voit avec cet exemple primordial du langage. L'enseignement de Lacan réduit les questions d'origine mais, en même temps, il les maintient. Il les maintient selon cette formule que je viens d'écrire au tableau.

Par exemple, concernant la question du phallus, il ne recule nullement à poser une question d'origine et à situer cette origine comme imaginaire, ajoutant que cet élément imaginaire devient signifiant, prend une valeur signifiante, c'est-à-dire une valeur d'opposition par rapport à au moins un autre signifiant, soit une valeur différentielle. C'est précisément du fait que le phallus prend une valeur signifiante, qu'il devient alors un signifiant paradoxal. Contrairement à la loi qui régit le statut signifiant, le signifiant phallique est sans paire,

il ne se situe pas dans une opposition. Le terme d'opposition est alors lui-même problématique.

Le structuralisme de Lacan n'empêche nullement de poser des questions d'origine. En effet, ce que je vous dis sur le phallus, concerne aussi bien le désir qui, au départ, est référé à son origine imaginaire. Le désir est formulé, avant le symbolique, au niveau imaginaire. Puis nous avons les transformations que le désir subit de passer par le symbolique et d'en être par là adultéré. Le désir de reconnaissance est au fond cette adultération que subit le désir de passer par la parole, et d'être, par là-même, avant tout régi et dominé par le désir de se faire reconnaître. C'est au point que Lacan a pu formuler une sorte de primarité du désir par rapport à la demande qui, elle, est proprement symbolique. Le désir imaginaire subit des transformations de devoir entrer dans la demande comme symbolique. C'est par le passage à une autre position que Lacan en est venu à faire du désir un effet du symbolique. Il a dû alors chercher d'autres termes pour qualifier cette poussée d'avant le symbolique, si tant est qu'elle soit situable.



Pour ce qui est du réel, on peut observer le même passage d'une position à l'autre. Par rapport à l'imaginaire et au symbolique, nous avons le premier réel qui est avant et comme forclos. C'est le réel indiqué par le delta de départ des vecteurs. Nous avons ensuite un second réel, à savoir le réel comme réalité, qui est celui que nous trouvons par exemple dans le schéma R de Lacan. Le réel est là encadré par l'imaginaire et le symbolique. Ce n'est plus le réel primordial hors symbolique mais un autre statut du réel, à savoir le réel propre à la transformation signifiante. Et enfin, nous avons, isolé par Lacan, le réel d'outre symbolique, celui dont il viendra à qualifier l'objet *a*.

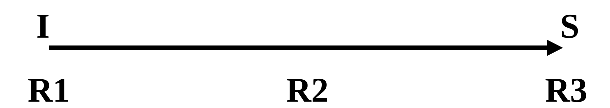
I **S**

——— R1 ——— R2 ——— R3 ———→

On comprend bien, en suivant ce que je viens de vous donner comme un petit organon de repérage, comment, dans un temps préalable, ce moment d'après fait que le symbolique n'est pas homogène. D'emblée, à la différence des structuralistes, Lacan, du fait de l'expérience analytique, a situé la structure comme non homogène. C'est ce non-homogène que le symbolique cerne de ses détours, et c'est précisément cet élément non homogène que Lacan a baptisé l'objet *a*. Mais dans un premier temps, cet objet *a*, il l'a posé comme imaginaire pour qualifier ce non-homogène du symbolique. Ce n'est que par la suite qu'il a préféré forger un troisième concept du réel pour qualifier l'objet *a*. Ce que vous trouvez essentiellement dans les *Ecrits*, et presque jusqu'à la fin, c'est cet objet *a*, qualifié certes de reste, mais de reste imaginaire dans la structure.

C'est là où la formule que Lacan avait donnée du fantasme trouvait sa justification. Le statut imaginaire du fantasme n'est en effet pas niable, même si ce n'est pas son seul statut. Ce statut imaginaire n'est pas niable si on le prend à partir de la référence freudienne. On en trouve toutes les justifications dans l'expérience. Le fantasme paraît tout à fait propre, tout à fait indiqué, pour situer, pour exemplifier ce reste imaginaire dans le symbolique.

Si Lacan a préféré forger un troisième concept du réel pour donner à l'objet *a* son statut, c'est dans la mesure où ces trois concepts du réel ont une constance. Ça permet de mettre en valeur un terme constant : le réel comme ce qui revient toujours à la même place. Ça vaut pour ces trois concepts du réel, dans des valeurs ou des valences différentes. Ça justifie que, loin de numéroter ces trois réels – je l'ai fait dans un but didactique – Lacan les ait désignés du même vocable. On ne s'y retrouve qu'à les situer par rapport aux deux termes de l'imaginaire et du symbolique :



Le schéma R que Lacan a donné comme un appareil didactique, et qui a l'air de fixer le sens du réel dans son enseignement, il faut tenir compte de ce qu'il articule, à savoir qu'il concerne le réel entre l'imaginaire et le symbolique. C'est aussi bien un réel qui est corrélatif de l'étude que fait alors Lacan de la transformation ou de la symbolisation des éléments imaginaires. C'est là que vous trouvez l'accent continuiste mis par Lacan entre les phénomènes imaginaires et les termes symboliques, en particulier le terme symbolique de l'Idéal du moi, qui apparaît situé – d'une façon devenue choquante pour la routine de l'apprentissage lacanien – au bout d'un vecteur qui traverse les formations imaginaires et qui débute avec l'image spéculaire primordiale :



Sur ce vecteur, vous avez le moi et les différentes valeurs qu'il peut prendre pour s'achever sur le point grand I de l'Idéal du moi. Cette continuité semble contrevenir à ce qui nous est devenu familier, à savoir la rupture et l'opposition entre le registre imaginaire et le registre symbolique. C'est pour ça que je reconstitue le contexte de cette position. Je le reconstitue parce qu'il me semble que le discrédit relatif où est tombé le terme d'Idéal du moi dans la routine lacanienne, tient à ce que c'est un terme qui paraît trop marqué par l'imaginaire. Mais si l'Idéal du moi n'est pas restitué à sa place, c'est alors la théorie même de l'identification qui en pâtit. Elle en pâtit de ce qu'on ne distingue pas le *D'où le sujet se regarde* du *Là d'où il se voit*.

J'ai énuméré tout à l'heure, comme exemples de ces éléments imaginaires devenus signifiants, le phallus comme élément, le désir comme fonction, et je

rappelle maintenant que le moi est également un tel élément imaginaire. Je vais là vous citer Lacan, puisque j'ai été voir comment il arrangeait ça au moment où il écrivait son schéma R.

Lacan fait du moi un élément imaginaire, et même un ensemble d'éléments imaginaires, mais susceptible de se faire élément signifiant. Il est susceptible de se faire élément signifiant dès lors qu'il est pris dans la dialectique de la reconnaissance. C'est en quoi l'Idéal du moi symbolique apparaît alors comme une sorte de limite de l'imaginaire, comme le point où l'imaginaire se trouve utilisé comme signifiant. Ce que nous retrouvons là, c'est la problématique de l'insigne. La problématique de l'insigne dans les *Ecrits* de Lacan est essentiellement repérée sur ce schéma qui va de l'imaginaire au symbolique. C'est en quoi Lacan peut ici parler *« des réalités qui sont faites insignes »* – le mot de réalité étant exactement à coder comme R2. À cet égard, l'insigne, c'est un signifiant imaginaire, c'est-à-dire l'image utilisée comme signifiant.

Disons que ce signifiant imaginaire apparaît foncièrement à la place de la signification. C'est en quoi, quand il amène ce terme d'insigne à propos de *Psychologie des masses* de Freud, Lacan peut évoquer un objet réduit *« à sa réalité la plus stupide »* mais mis en fonction d'insigne. L'objet réduit à sa réalité la plus stupide, c'est un élément qui appartient au registre R2, et qui, donc, est déjà encadré par l'imaginaire, pour se trouver transformé, mué en élément signifiant. Il faut donc, là, entendre le terme d'objet avec sa juste valeur, il ne faut pas s'imaginer qu'il y a là un autre sens du réel qui est en jeu. D’ailleurs, Lacan fait là une référence à Hitler. Et bien des années après, il posera la question sur ce qu'on pourrait bien comprendre à ce qu'il y aurait vraiment dans la moustache d'Hitler. Par là, il évoque cet objet réduit à sa réalité la plus stupide. Comment un tel objet peut être mis ainsi en fonction d'insigne, prendre valeur signifiante d'insigne ?

Mais en même temps qu’il évoque Hitler, il évoque aussi la psychanalyse, et ce, pour contredire une technique analytique où les analystes se donnent comme méthode d'incarner l'idéal. Par là, si vous vous référez à la page 678 des *Ecrits*, vous saisissez en quoi, d'ores et déjà, Lacan opposait l'analyste tel qu'il l'entend et le maître. L'objet *a*, à la différence de cet objet réduit à sa réalité la plus stupide, n'est pas propre à être mis en fonction d'insigne. C'est ce que nous aurons par la suite à développer. On pourrait s'imaginer que l'objet *a* pourrait être aussi qualifié d'objet réduit à sa réalité la plus stupide. Eh bien, l'objet *a* proprement dit n'est nullement réduit à une réalité stupide. Le silence de l'analyste, par exemple, ne se réduit pas à une réalité la plus stupide. Évidemment, ça prête à confusion, et c'est ce qui permet de se glisser à cette place en méritant le qualificatif de stupide.

Si Lacan dénonce la stupidité – soyons polis – de certains psychanalystes, c'est que le statut même de l'objet *a* est tout à fait contraire à la stupidité. Il est au contraire, comme tel, un objet qui peut prétendre être identique aux détours du savoir. Il ne s'agit pas d'un objet par rapport auquel le symbolique apparaît au-delà, mais d’un objet qui est « d'au-delà » du symbolique – je mets des guillemets puisque vous savez que la position qu'il faut reconnaître à cet objet est plutôt celle de l'extémité à l'Autre du symbolique. L'objet *a* comme extime n'est pas du tout une réalité stupide. C'est plutôt le savoir – le savoir comme l'un des noms que nous donnons au symbolique – qui apparaît stupide au re-

gard de l'objet *a*. L'objet *a*, on peut même le poser de ce qu'il n'obéit pas à cette logique de symbolisation. Par là-même, il n'est pas propre à être mis en position d'insigne. C'est un des points que je développerai plus tard.

Je voudrais maintenant, à propos de l'insigne, faire valoir une opposition conceptuelle qui me paraît indiquée par Lacan mais non développée. Ça nous laisse donc quelque chose à faire et c'est ça que je vais amener maintenant. Si vous prenez des notes, vous pouvez intituler ce que je vais dire : « La constellation et la chaîne ».

Le terme de constellation est amené par Lacan à propos des insignes. C'est une métaphore qui en elle-même a son charme. Pour Lacan, c'est *« la constellation des insignes qui constitue pour le sujet l'idéal du moi. »* J'ai parlé de l'insigne au singulier et nous en sommes là à parler des insignes au pluriel. Dans cette formule, je relève d'abord que c'est pour le sujet que cette constellation se constitue. Même si l'expression d'Idéal du moi avoue ses racines imaginaires, nous voyons que c'est une fonction qui vaut pour le sujet. C'est une fonction subjective de plein exercice.

Qu'est-ce qui justifie l'emploi de ce terme de constellation ? Est-ce qu'il n'y a pas lieu de l'enlever de ce registre métaphorique et imaginaire qui l'appelle ? Eh bien, si Lacan parle de constellation des insignes, c'est parce que précisément, ce n'est pas une chaîne, une chaîne signifiante. Lacan trouve ce terme de constellation en 1960 et je ne crois pas faire preuve d'esprit exagérément scolastique si je signale que ce terme même de constellation revient sous sa plume en 1971, et dans un contexte exactement similaire, c'est-à-dire celui de l'identification. J'invite souvent à lire Lacan en une pratique à la Champollion, qui consiste simplement à voir quand des mêmes termes reviennent et à en tirer des conclusions. Eh bien, cette méthode, on peut l'employer à propos de ce terme de constellation qui indique le retour de la question d'accorder ces deux thèses : le statut signifiant de l'insigne et le fait que c'est un signifiant dépareillé. C'est un signifiant paradoxal parce qu'il n'a pas de paire. Comme tel, il n'est pas à proprement parler articulé à une chaîne.

Cette question deviendra d'autant plus cruciale quand Lacan définira le signifiant par l'articulation signifiante, et le sujet comme ce qui est représenté par un signifiant pour un autre signifiant. De cet axiome, il a fait non seulement la définition du sujet, mais aussi celle même du signifiant. Ça revient à définir le signifiant par l'articulation. La question de l'insigne devient alors celle du signifiant Un qui contredit la définition du signifiant. C'est un signifiant qui n'est pas comme les autres. Il n'est pas comme les autres puisqu'il exige qu'on le saisisse comme un Un-tout-seul. Il dément donc la formule qui voudrait qu'il représente le sujet pour un autre signifiant.

Cette problématique sera traitée d'une façon purement logique par Lacan, au moment où la transformation signifiante ne sera plus au premier plan. Le logicisme de Lacan commence précisément au moment où la transformation de l'imaginaire en symbolique n'est plus le pivot de sa perspective. C'est ça qu'on appelle son logicisme, c'est quand il se met à traiter les questions dans le symbolique même, dans le symbolique comme structure du signifiant. Nous aurons à examiner cela et à voir la simplification que ça apporte.

Ce qui sera traité comme la logique paradoxale du signifiant Un, est déjà présent en ce qui concerne l'insigne comme tel. Cet insigne, on ne peut pas di-

re qu'il représente le sujet. Ce que Lacan vise avec le terme de constellation, c'est un autre mode de groupement du signifiant que celui de la chaîne signifiante. Il y a là un point qui, dans la pratique même de la psychanalyse, a une importance que je vais essayer de vous faire saisir tout de suite.

Au fond, nous invitons le patient à grouper des signifiants. Nous appelons ça parler. C'est un certain mode de groupement des signifiants. Ce mode, on le désigne couramment par un terme d'allure freudienne, terme qui, pour Freud lui-même, avait sa valeur dans le contexte de son temps, à savoir celui d'association. L'association, faire associer, c'est un certain mode de groupement des signifiants. Nous savons que dans ce groupement de signifiants, l'analyste est attendu pour pouvoir y introduire, y insérer tous les signifiants qui viennent de lui. Ils sont en tout cas proférés par sa bouche. Ces signifiants, on les attend comme devant s'associer aux signifiants associés par le sujet. On attend que les signifiants produits et amenés par l'analyste s'associent aux signifiants qui sont associés par le sujet, et on attend qu'ils produisent un certain nombre d'effets dans ce groupement-là. C'est ce qu'on appelle l'interprétation.

L'interprétation, vous l'avez reconnue sous cette présentation alambiquée que je viens de faire et qui vise à défaire le naturel de la chose pour un auditoire d'analystes et d'analysants – les analystes étant d'anciens analysants, du moins je l'espère. Il y a pour nous un certain naturel à proférer le terme d'interprétation et j'essaye de l'écarter un peu de ce *bien entendu*.

L'interprétation, c'est ce qui répond à l'association. Disons-le comme ça. Si on n'imagine pas d'autres groupements que la chaîne associative, ça peut conduire à considérer l'interprétation comme une association de l'analyste. C'est bien le risque que comporte toute assimilation de l'interprétation aux formations de l'inconscient, c'est-à-dire de repérer avant tout l'interprétation sur le mode du lapsus ou sur le mode du mot d'esprit comme lapsus calculé. Le chemin n'est alors pas si loin de faire de l'interprétation rien de plus qu'une association de l'analyste, c'est-à-dire, à l'occasion, un morceau de son analyse, c'est-à-dire considérer qu'on interprète avec son analyse et que l'analyse du patient est pour l'analyste l'occasion de poursuivre la sienne. Ce serait un détournement tout à fait indu. L'analyste pourrait là se glorifier de ses facultés d'analysant.

C'est bien sûr à ça que Lacan s'oppose explicitement, en faisant de l'analyste, non pas un sujet, mais l'objet *a* – l'objet *a* qui n'est pas stupide, qui n'en pense pas moins de ce qui peut lui être formulé, mais qui ne tient pas essentiellement sa position de penser. À cet égard, confondre l'interprétation et l'association amène à penser et construire les choses comme si le signifiant de l'interprétation comblerait un trou dans les associations du sujet. Par là, en comblant ce trou, il lui permettrait d'avancer, de faire un pas. Même si on ne va pas jusque-là, même si on se garde de penser en tant qu'analyste, on peut pourtant, sur ce versant-là, considérer que l'analyste apporte dans l'interprétation le signifiant auprès duquel le sujet est représenté. C'est ce qui se passe si l'on situe l'interprétation comme une association. Ce serait l'interprétation – la thèse a été défendue – qui fournirait au sujet le signifiant auprès duquel il est représenté.

Au fond, cela, le transfert semble l'impliquer, puisque l'analyse commence en effet ainsi. Elle commence par ceci, que l'analyste, en tant qu'il s'offre com-

me signifiant, s'offre comme signifiant auprès duquel le sujet supposé savoir sera représenté. Je ne dis pas que ce soit impensable. Le transfert y porte, il y conduit. Le transfert comme tel conduit à ce que l'analyste soit situé comme le signifiant auprès duquel le sujet est représenté. On peut même dire que c'est la condition de l'analyse. Mais il y a ceci, que l'interprétation, l'interprétation qui porte, elle va à l'encontre du transfert.

L'expérience nous montre que beaucoup de ce que dit l'analyste fonctionne dans le schéma que je viens d'indiquer, en tant que c'est ce qui permet au sujet d'opérer sa représentation. Mais il faut voir ce que ça comporte. Ça comporte exactement que l'analyste se trouve là incarner l'Idéal du moi. Il faut le savoir. Il faut savoir aussi que l'interprétation proprement dite, celle qui porte, n'est pas une association. Pour être simple, je dirai qu'elle est une dissociation. L'interprétation comme association, c'est celle qui apporte au sujet la connexion, l'articulation avec S_2, avec le signifiant auprès duquel le sujet est représenté. Nous avons là une écriture de chaîne. L'interprétation qui convient a par contre à accomplir une rupture de chaîne. C'est en quoi l'interprétation à son mathème, et c'est le suivant :

Association $\mathbf{S_1 \rightarrow S_2}$

Interprétation $\mathbf{S_1 \,//\, S_2}$

.

Ce mathème écrit une rupture de chaîne entre S_1 et S_2. Il déplace la rupture normale qui est celle qui écarte le sujet de l'objet *a*, qui rompt la formule du fantasme, qui met le fantasme à distance, c'est-à-dire le mode d'être qu'impliquent l'inconscient et le discours du maître où il prend son départ :

S // *a*

Le discours analytique comporte, au contraire, que la connexion et la division de l'objet *a* au sujet soit rétablie, mais c'est à la condition que le sujet perde les pédales de sa représentation. C'est en quoi la psychanalyse n'est pas une représentation. Si l'on admet que l'interprétation n'est pas associative mais dissociative, et que c'est lorsque s'opère cette rupture que le discours analytique vérifie son installation, il faut alors admettre que l'identification n'est pas de l'ordre de la représentation signifiante. Il y a sans doute un statut de l'identification que l'on peut abréger par S_1-S_2. À cet égard, elle est une articulation. Mais l'identification primordiale, celle que Lacan essaye d'approcher à partir de l'insigne, n'est pas une représentation.

C'est pour elle que Lacan glisse dans son texte le terme d'hypostase du sujet, à savoir cette position de substance du sujet qui le conduit précisément, dans cette identification-là, à croire qu'il n'est articulé à rien, ce qui lui permet de se prendre pour l'Un-tout-seul. C'est bien sûr ce qu'il faut serrer de près, puisque l'identification est communément située dans une problématique de représentation. Même quand je dis que c'est le point d'où le sujet se regarde, et que j'accentue cette mise en place de Lacan, ça ne suffit pas pour extraire l'identification de la représentation, puisque ça a l'air de dire que c'est auprès de l'Idéal

du moi que le sujet se représente, est en représentation. Ça a l'air de le dire et ça le dit, parce que c'est vrai. C'est vrai que l'Idéal du moi est ce point d'où le sujet se regarde, ce point distinct de là où il se voit dans le miroir.

Ce dont il s'agit concernant l'insigne, c'est de saisir l'identification là où elle n'est pas une représentation, là où le sujet se prend pour l'Un-tout-seul. C'est déjà ce qu'implique cette idée de la constellation des insignes. Prenons l'exemple classique de l'hystérique qui tousse et qui avoue qu'elle tousse comme son père. Là, l'identification installe un rapport au père, elle se déchiffre à partir de ce rapport au père. Elle semble donc être de l'ordre de la représentation, de l'ordre de l'identification représentative. Mais si l'on dit que cette toux a valeur d'insigne, on dit alors autre chose. On ne dit pas que le sujet, dans cette identification, est représenté auprès de l'Autre. Après tout, pour être représenté auprès de l'Autre, on serait plus volontiers représenté par les petites pilules contre la toux et pas par la toux elle-même. Dans cette toux, le sujet n'est pas représenté auprès de l'Autre, il est à la place de l'Autre et c'est tout différent. C'est dans ce *à la place de l'Autre* qu'on peut formuler que le sujet s'hypostasie, c'est-à-dire qu'il se prend pour Un, pour une substance et une entité.

Ce que Lacan vise par ce terme d'insigne, et en situant l'Idéal du moi comme une constellation d'insignes, c'est précisément que l'insigne comporte la réduction de l'Autre comme système signifiant. C'est l'annulation de l'Autre comme système signifiant. Le signifiant vaut comme insigne à condition d'être dépareillé, c'est-à-dire hors système.

Il y a trois cours, je prenais, comme exemple de l'insigne, le diplôme ou le titre à un certain tournant de l'expérience. Évidemment, un diplôme ou un titre, c'est un signifiant qui fait partie du système signifiant. Mais il prend valeur d'insigne lorsque comme signifiant il est prélevé sur le système, ôté du système. À cet égard, c'est à l'occasion contre le système qu'il s'agit de réaliser l'obtention d'un signifiant : l'obtenir à contretemps, l'obtenir malgré. À cet égard, ce signifiant, le diplôme ou le titre, qui est tout naturellement fait pour représenter le sujet auprès du système – c'est à ça qu'il sert – il prend valeur d'insigne justement au moment où il ne fonctionne pas dans ce statut-là, au moment où il fonctionne comme réduction de l'Autre.

Il y a là une difficulté conceptuelle à laquelle j'essaye de vous amener par l'expérience, et qui nous éclaire le schématisme lacanien de S_1-S_2. Je dirai qu'il y a deux S_1. Il y a le S_1 seul et il y a le S_1 en tant qu'articulé à S_2 – ce clivage étant inscrit dans le fonctionnement même de l'algorithme :

$$\mathbf{S_1}$$

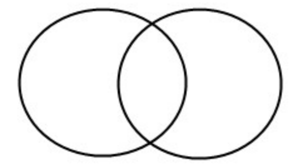
$$\mathbf{S_1\text{-}S_2}$$

.

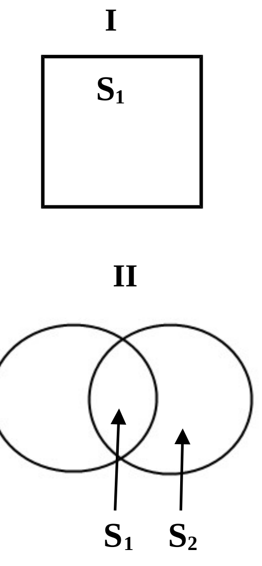
Pour situer ce terme d'insigne, il faut le prendre dans sa valeur contradictoire. Il y a là un maquis dans les *Ecrits* de Lacan, un maquis où l'on se perd si on ne distingue pas cette valeur contradictoire. Car ne vous imaginez pas que les insignes de sujet vont se distinguer des autres parce qu'ils ont des petits clignotants, comme ça, sur les côtés. Tout ça est évidemment pris dans le discours.

Il y a donc une valeur contradictoire de l'insigne. Au niveau de l'articulation S_1-S_2, l'insigne est justement ce par la médiation de quoi le sujet est représenté auprès de l'Autre. L'insigne est là un signifiant médiateur, civilisateur. C'est le grade, le titre, le diplôme, c'est-à-dire autant de fonctions qui incarnent et mettent en valeur la domestication du sujet à l'Autre. C'est seulement grâce à quoi le sujet peut s'avancer auprès de l'Autre en se faisant reconnaître. À ce niveau-là, l'insigne aide la médiation auprès de l'Autre. Mais au niveau où l'insigne est tout seul, il a une valeur exactement contraire. C'est un signifiant réducteur de l'Autre, un signifiant qui paradoxalement vaut hors du système signifiant.

Ceci justifie ce qui peut apparaître comme les implications indues que Lacan apporte de la théorie de l'aliénation dans le schématisme que j'ai naguère repris au début de cette série de cours. Vous vous souvenez que c'était à partir de deux cercles qui se coupent et qui peuvent loger la réunion et non pas l'intersection :



J'avais à l'époque développé ça d'une façon presque complètement logique et nous en trouvons ici les fondements. Ces deux cercles ont justement pour fonction d'imager les deux temps de l'insigne que j'ai distingués. Dans un premier temps, on écrit l'insigne comme tel, c'est-à-dire l'insigne tout seul. Puis, dans un second temps, on inscrit l'insigne dans sa fonction d'articulation avec le système signifiant. Ces deux temps sont expressément distingués par Lacan.

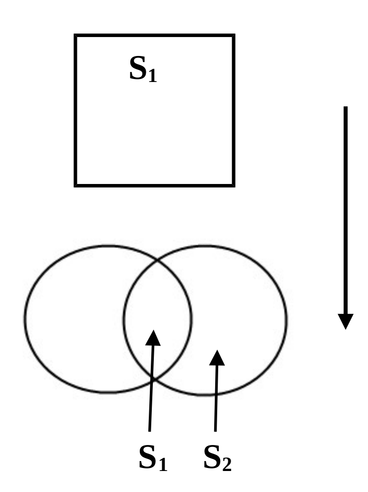


Le signifiante dont nous nous servons est bien entendu saussurien, il est bien entendu articulé : S_1 est articulé à S_2. On le trouvera toujours articulé, le signi-

fiant. Mais, de concerner le sujet, cette synchronie signifiante est distribuée diachroniquement :

Synchronie : S_1-S_2

Diachronie :



:

C'est ce que Lacan dit en toutes lettres *: « Il disparaît comme sujet sous le signifiant qu'il devient. »* Le devenir signifiant du sujet au niveau de l'insigne n'est pas une représentation et il se loge ici, en S_1 tout seul. C'est un devenir signifiant. Ce n'est que dans un temps second que se branche la représentation sur cette identification primordiale. Premier temps : le sujet devient signifiant. Ça qualifie l'insigne, et l'insigne comme autre chose qu'une représentation. Nous reviendrons sur ce devenir signifiant. C'est précisément lui qui est comme effacé, condensé par l'articulation qui vient en second.

Quels sont alors les termes qui viennent sous la plume de Lacan ? Ce sont ceux-ci : *« l'appel fait dans l'Autre au deuxième signifiant. »* Nous retrouvons le terme d'appel que nous avons déjà repéré. *« Ainsi le sujet traduit une synchronie signifiante* [synchronie foncière du statut du sujet, qui fait que S_1 est articulé à S_2] *en une primordiale pulsation temporelle* [l'articulation diachronique] *qui est le fading constituant de son identification. »* Cette construction doit être exactement rapportée à ce qui fait notre objet. Le paradoxe de l'insigne dépareillé en constitue une mise en place extrêmement économique, puisqu'elle fait valoir les deux identités de S_1 : son identité comme insigne tout seul – là le sujet devient ce signifiant – et son identité d'articulation.

Ça rend d'autant plus cruciale la fonction de l'interprétation, puisqu'elle a précisément pour opération propre de remonter cette pulsation temporelle, c'est-à-dire de reconduire, par une dissociation, le sujet au *fading* constituant de son identification. Cette fixité est complétée, vous le savez, par ce qu'on peut appeler la seconde hypostase du sujet, qui est l'hypostase de son fantasme.

Je crois avoir contribué aujourd'hui à une mise en place qui nous permettra d'avancer la prochaine fois.

X

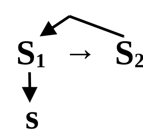
CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 28 JANVIER 1987

Je vais enchaîner aujourd'hui sur la fin du cours dernier où, étant donné l'heure, j'avais dû être rapide, hâtif.

J'espère qu'à la fin de ce cours, j'aurai le temps de vous dire un mot sur ce que j'ai été amené, samedi et dimanche, à présenter dans la ville de Vienne, dont vous savez que c'est une ville particulièrement fermée à la psychanalyse. À Vienne, il n'y a aujourd'hui, toutes obédiences confondues, adlériens et freudiens, que quatre-vingt-cinq praticiens – une misère ! Les plus rabougris sont les freudiens, ceux de l'Internationale. Ils ne sont qu'une toute petite bande, sont tous viennois et n'ont dans leurs rangs qu'un seul autre Autrichien qui vient de la province. Il semble que ce qui reste essentiellement dans cette ville, ce soit une stèle à Freud, qu'on a installée, il y a deux ans, dans un jardin où il avait l'habitude de se promener : il le traversait pour se rendre de sa maison à l'université. On a installé cette stèle avec une citation gravée dans la pierre et, dans cette citation, on a fait une erreur. C'est dire le soin, l'attachement qu'on manifeste à Freud dans cette ville. Ce n'est donc sans doute pas là que se dessine l'avenir de la psychanalyse. Mais enfin, ça a tout de même une valeur sentimentale, et ça a donné à Monsieur Kaltenbeck, qui est autrichien et qui travaille à Paris, le désir d'avoir là-bas, pour l'enseignement de Lacan, quelques relais qui seraient quand même, étant donné l'état actuel de la psychanalyse en Autriche, les bienvenus.

La dernière fois, je crois avoir ajouté aux bipartitions éclairantes dont j'ai fait ma spécialité, en terminant sur le double statut du signifiant-maître, exactement sur la duplicité de son statut. Ce double statut a des conséquences évidentes et directes sur la technique analytique, précisément sur la pratique de l'interprétation. Interpréter, c'est ajouter un signifiant dans la chaîne qu'il est du devoir de l'analysant de produire. Au plus simple, le schéma de l'interprétation est celui de la chaîne signifiante S_1-S_2. S_1 figure ce qui revient à l'analysant de produire, et S_2 est alors ce qui est du devoir de l'analyste d'ajouter à l'occasion dans la chaîne.

C'est là le schéma de l'interprétation. À ceci près que, s'il n'y a que ça, l'interprétation est alors dans la position de dominer les significations, d'engendrer dans le sujet des significations selon l'articulation rétroactive qui fait toujours dépendre la signification d'un signifiant de son articulation avec un autre signifiant. Chronologiquement, on écrit un premier vecteur : $S_1 \rightarrow S_2$. Puis le second vecteur, le vecteur sémantique, dépend, lui, du signifiant S_2 articulé au premier. Et enfin, au niveau du signifié, nous écrivons la signification induite par cette articulation :



Il n'est pas niable que c'est ainsi que l'interprétation fonctionne de la façon la plus palpable, la plus évidente. Mais ce qu'il faut néanmoins y ajouter, c'est que l'effet de signification – l'effet de signification à produire à partir du signifiant binaire – doit induire une discontinuité avec le signifiant unaire :

$$\mathbf{S_1 \,//\, S_2}$$

La responsabilité d'un analyste quand il interprète, c'est d'obtenir une dissociation de cette articulation et, par là-même, un effet de signification qui s'annule. C'est ce qui, dans le schéma du discours construit par Lacan, est figuré par l'inscription du signifiant de l'interprétation, S_2, comme supposé en position de vérité où il vient à la place de la signification. C'est en quoi il figure l'extinction de la signification qu'il doit apporter : ça laisse le signifiant unaire tout seul. Ce signifiant ne peut être tout seul que d'être disjoint de tout signifié. Le signifiant de l'interprétation se substitue à son signifié et, par là-même, dissocie S_1 de la chaîne. Ça comporte donc que l'on distingue méthodologiquement les deux statuts du signifiant-maître.

Il ne faut pas penser, en effet, que le signifiant-maître se signale à lui tout seul dans la parole. Il n'y a aucun trait par quoi ce signifiant-maître jaillit à tel moment de ce que produit le patient. Il faut donc défaire l'ambiguïté de son statut. C'est pourquoi j'ai distingué le S_1 tout seul du S_1 en tant qu'articulé à S_2. Le S_1 tout seul, c'est-à-dire hors chaîne, est à opposer au statut qu'il reçoit de s'inscrire dans la chaîne signifiante par son articulation à S_2. C'est à proprement parler comme signifiant tout seul qu'il est insigne.

Je vous fais tout de suite remarquer que cette fonction d'un signifiant hors chaîne, c'est celle que Lacan écrit S(Ⱥ), pour autant que A est le système de l'articulation signifiante. S(Ⱥ) écrit une fonction qui peut être diversement supportée par tel ou tel signifiant. On peut mettre S(Ⱥ) à des places différentes dans la théorie, mais il concerne toujours un signifiant comme disjoint des autres signifiants. Il s'agit d'un signifiant en tant que disjoint de l'autre signifiant.

C'est à ce point de disjonction que nous conduit la question de l'identification. Quand, dans son schéma du discours analytique, Lacan inscrit le signifiant S_2 du savoir comme supposé et en place de vérité, il l'inscrit exactement dans la position de Ⱥ. Il répartit le Ⱥ et le signifiant hors chaîne :

$$\frac{a}{S_2} \qquad \frac{\$}{S_1} \qquad\qquad \begin{array}{c|c} & \\ \hline Ⱥ & S_1 \end{array}$$

La dernière fois, restant au plus près des axiomes de Lacan, j'ai expliqué que c'est en tant qu'articulé que le signifiant S_1 représente le sujet, puisque cette représentation suppose qu'elle se fasse auprès d'un autre signifiant. Cette représentation signifiante, on peut bien, si l'on veut, la nommer une identification. C'est certainement une identification signifiante, une identification grâce à laquelle le sujet trouve sa place dans l'Autre, où dès lors il figurera sous les espèces de S_1. Le S_1, quand il est articulé, est apte à donner sa place au sujet.

Seulement, cette identification signifiante est métonymique. Sa valeur est essentiellement variable dès lors qu'elle dépend de l'accueil qui lui est fait auprès de l'autre signifiant. Elle dépend de l'assignation du S_2. Cette identification, nous ne la dirons donc pas primordiale. Nous ne pouvons pas la dire primordiale ou fondamentale ou originelle, dès lors qu'elle est essentiellement variable et qu'elle est par là toujours secondaire.

Vous remarquerez que nous raisonnons sur la paire signifiante S_1-S_2. Cette corrélation est pour le signifiant de définition, dans la mesure où le signifiant est relatif à un autre signifiant. Nous écrivons la relativité de la définition du signifiant quand nous écrivons S_1-S_2. À cet égard – et c'est ce qu'impose le point de vue de la structure – nous prenons ces deux signifiants dans leur synchronie. Les indices 1 et 2 ne sont que des indices propres à individualiser le signifiant. Ce sont même des noms de signifiants. Ils n'ont pas à aller prendre ainsi une valeur temporelle, ils n'ont pas de valeur d'ordonnancement, nous les prenons comme contemporains. C'est seulement lorsque nous y ajoutons le sujet, un autre sujet qui soit conforme à cette structure, que s'impose l'introduction de la fonction temps. C'est ce que Lacan exprime en disant que le sujet traduit une synchronie signifiante en pulsation temporelle. C'est ce qui conduit à poser d'abord S_1 est ensuite S_1-S_2 :

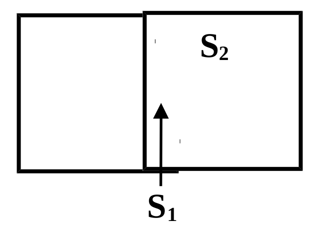
$$\mathbf{S_1 \longrightarrow S_1 - S_2}$$

Il faut encore s'apercevoir que ce n'est pas simplement une addition. Ce n'est pas seulement l'addition d'un élément à un autre, dans la mesure où nous tenons compte de ce qu'avec le signifiant vient le lieu où il s'inscrit. Nous ne sommes pas seulement à additionner des éléments, nous conjoignons des ensembles. Nous ne raisonnons pas seulement sur S_1 puis sur S_1 avec S_2. Nous raisonnons sur l'ensemble dont S_1 est le seul élément, et sur l'ensemble à deux éléments : S_1-S_2. Nous ne sommes donc pas seulement dans le registre de l'addition d'éléments, nous sommes dans le registre de la réunion qui est le terme-pivot lorsqu'on raisonne à partir des ensembles. On tient compte non seulement de l'élément mais aussi de l'Autre, dans la mesure où le signifiant, pour nous, est de l'Autre. Ça se traduit par cette solidarité du signifiant et de l'ensemble, et ça répercute une position qui part foncièrement de l'ensemble des signifiants comme préalable.

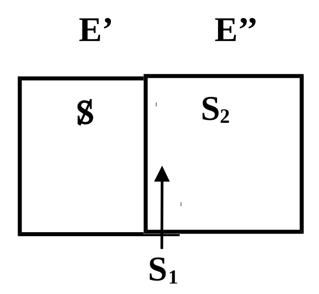
Si l'on suit cette démarche qui est d'introduire le sujet dans le signifiant, on est certes confronté à la paire S_1-S_2, mais cette paire devient une paire d'ensembles qui n'est pas l'ensemble S_1 et l'ensemble S_2 mais l'ensemble S_1 et l'ensemble S_1-S_2. L'articulation S_1-S_2 est alors légèrement plus complexe. Elle devient l'articulation de deux ensembles : E' et E" :

E	**E’**
$\mathbf{S_1}$	$\mathbf{S_1\ S_2}$

Une fois que nous avons dégagé ces deux ensembles, nous pouvons écrire leur réunion. Au centre du schéma, nous inscrivons l'élément qui se trouve appartenir à ces deux ensembles :



Le résultat que rend sensible ce graphisme, c'est que se trouve visuellement dégagé un espace vide qui isole la fonction $\$$:



L'ensemble vide était déjà présent dans l'ensemble E', mais il était en quelque sorte caché. L'opération de la réunion dégage comme par soustraction cet espace subjectif. C'est le vieux système du *Pince-mi et Pince-moi sont dans un bateau : si Pince-mi tombe à l'eau, que reste-t-il ?* Nous avons donc :

$$E' - S_1 = \$$$

Comme le fait valoir l'anecdote, on sort là de la spéculation pour obtenir un petit pincement qui marque bien que cette affaire vous concerne. Le signifiant change de statut. Si Pince-mi est inoffensif, l'injonction *Pince moi!* vous vise.

Si j'ai repris ce schéma de la réunion, c'est pour vous faire saisir en quoi l'identification fondamentale est autre chose qu'une représentation. L'identification fondamentale est supportée par le signifiant S_1 tout seul. C'est autre chose qu'une représentation du sujet, c'est plutôt un effacement dudit sujet. Dans cette congélation, où ne s'aperçoit plus l'ensemble vide qui pourtant en fait partie, vous vous apercevez que ce que le sujet devient, c'est un signifiant. Au temps premier de la pulsation, le sujet n'est pas représenté par un signifiant pour un autre signifiant, il se confond avec un signifiant. Le paradoxe que traque Lacan, c'est qu'à ce niveau primordial de l'identification, le sujet est effacé du même coup qu'il est créé. C'est la double valeur de ce S_1 tout seul : il crée le sujet et en même temps il l'efface.

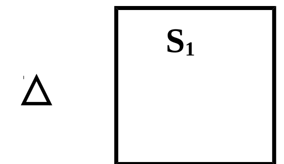
Qu'il crée le sujet, ça veut dire quoi ? C'est là qu'il faut être matérialiste et poser qu'il n'y a aucun sujet dans le réel. À cet égard, le statut premier du sujet dans le réel, c'est d'y être rien du tout. Ça comporte, non pas qu'il n'y a pas de

sujet, mais qu'il n'y a de sujet que par le signifiant. Il n’y a le sujet que du fait du signifiant. Le sujet, ou l'ensemble vide, ne vient au monde que par le fait que le signifiant y amène sont trait, le trait minimal qui permet de dire que là il n'y a rien :

Au niveau de E', la vraie nature de S_1 est le trait même de l'ensemble. C'est pourquoi on l'oublie, on le néglige. C'est le trait de la place à partir de quoi il y a un *là*, à partir de quoi le *rien du tout* change de valeur, puisqu'on peut dire qu'il n'y a rien du tout mais là. Et ce *là*, l'assignation de ce *là*, dépend du signifiant. On peut dire que c'est le signifiant qui amène le vide avec lui, que c’est le signifiant qui introduit le manque là où dans le réel il y a quelque chose. Le réel, en contraste, prend la valeur d'être plein.

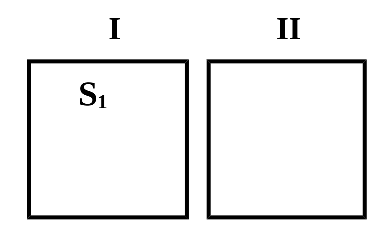
La conséquence, j'ai essayé de la faire apercevoir aux Viennois. La conséquence, c'est que la psychanalyse ne peut prendre aucun appui dans la biologie. La position peut-être la plus fondamentale de Lacan, c'est son anti-biologisme. C'est même cet anti-biologisme qui fait la continuité de sa réflexion et qui lui permet de coudre en continuité la phénoménologie et le structuralisme. C'est d’ailleurs ce qui a fait que Lacan, malgré la novation de son enseignement, n'a pas été mal accueilli par l'esprit du temps. Il n'a pas été mal accueilli par une philosophie française qui était toute imprégnée de phénoménologie, ne serait-ce qu'à travers Sartre et Merleau-Ponty. Lacan a été reconnu comme un psychanalyste-philosophe avec qui les philosophes pouvaient parler, à qui ils avaient des questions à poser. C'est parce qu'ils pouvaient être en sympathie avec lui sur ce point de l'anti-biologisme, que leur devenaient d'autant plus opaques les conséquences, pour eux tout à fait inédites, que Lacan en tirait.

J'ajoute que l'anti-biologisme de Lacan ne revient pas à nier le réel. Ce n'est pas trop dire, je crois, que d'affirmer que Lacan a maintenu la primarité du réel. Cette primarité du réel, que nous écrivons avec le petit delta, n'empêche pas que la Chose qu'il y avait, devienne, du fait du signifiant, ce vide de l'Autre :



Il y a ce vidage de la Chose, et l'Autre, à cet égard, en est le *terre-plein nettoyé.* C'est un terme de Lacan que j'ai accentué l'année dernière. La place même du sujet comme vide, qui fait équivaloir le sujet à l'ensemble vide, ouvre l'espace du lieu de l'Autre. C'est au niveau de l'identification fondamentale que l'on peut s'apercevoir en quoi le sujet est constitué en deux parts. Il est consti-

tué – c'est la première part – du signifiant qu'il devient, et il est constitué aussi – c'est la seconde part – de l'ensemble vide :



À ce niveau-là, on peut parler, comme le fait Lacan, de la perte d'une des parts constituantes du sujet. Tantôt nous disons que le sujet c'est l'ensemble vide, et tantôt nous disons que c'est S_1 et l'ensemble vide. Dans cette équivoque se situe ce que Lacan nomme le *fading* constituant de l'identification fondamentale du sujet. Le *fading*, c'est l'effacement, la disparition. L'expression de *fading* constituant résume ce paradoxe que la création du sujet par le signifiant est corrélative d'un effacement signifiant dudit sujet. C'est sur ce mode que nous pouvons penser la naissance du sujet. Sur cette base de l'identification constituante se déroulent les représentations constituées du sujet. Dire que c'est là constituant, ça veut dire qu'avant, il n'y a rien du tout du sujet. Il s'agit donc d'une création *ex nihilo*. Et cette création du sujet, du même coup, barre le sujet.

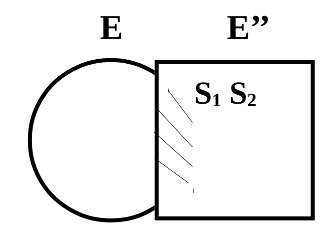
C'est ce qui se répercute dans la signification par ceci, que *« le signifiant fait entrer dans le sujet le sens de la mort »*. C'est une citation de Lacan. Ce terme de mort, qui appelle tous les romantismes, doit être ici exactement situé. Il est le corrélat, dans la signification, de la création du sujet. La mort a ceci de singulier dans la signification, qu'elle n’est pas imaginable. Elle est, dans la dimension imaginaire, à un point comme extérieur. Elle est plus précisément le point extime de l'imaginaire. On y songe, on lui donne de la signification, mais, comme telle, elle éteint l'imaginaire. Dire *fading* constituant, c'est donc dire qu'avant le sujet, il y a déjà le langage. C'est très clairement que Lacan écrit S_1 comme signifiant de l'identification primordiale. Ce S_1 vient de l'Autre, *« à partir de quoi ça parle de lui* [du sujet] *et c'est de là qu'il s'appréhende »*.

Je crois que vous pouvez saisir la valeur exacte de ce *« c'est de là qu'il s'appréhende »*. Vous y reconnaissez le *d'où* que j'ai déjà accentué précédemment, ce *d'où* qui doit pour nous distinguer l'identification primordiale de toute identification de représentation, de toute identification de reconnaissance. Dire que c'est *de là* qu'il s'appréhende, c'est dire que ce n'est pas *là* qu'il s'appréhende. Il s'appréhende partout sauf là. Il s'appréhende à partir de là. C'est de là qu'il est appréhendé, c'est de là qu'il devient préhensible. Et l'on pourrait même dire que c'est foncièrement de là qu'il devient répréhensible.

C'est à ce niveau-là que le sentiment de culpabilité a pu paraître aller, pour Freud, jusqu'aux racines de l'être. Ça parle de lui et c’est de là qu'il ne peut s'appréhender que comme répréhensible. Cette structure est spécialement mise en scène, mise en évidence cliniquement, par la paranoïa. Ça conduit Lacan à considérer qu'il y a une paranoïa native du sujet. Le sujet naît comme paranoïaque, c'est-à-dire en tant que ça parle de lui comme répréhensible. Le sujet

s'appréhende comme répréhensible et foncièrement comme cible. C'est là un statut tout à fait primordial du sujet. Le sujet est tout à fait épinglé par S_1, après quoi il pourra devenir le Saint-Sébastien du signifiant.

Vous savez que ce processus dit d'aliénation par Lacan, appelle un second processus nommé séparation. Ce second processus utilise ce que l'opération de l'aliénation a dégagé, à savoir l'ensemble vide. L'opération de séparation vient de la confrontation directe de E, l'ensemble vide, et de E", l'ensemble S_1-S_2 :



Dans l'ensemble E", l'ensemble vide est présent aussi bien. Il est présent à titre de partie. La séparation introduit à une interaction où le manque issu de la réunion se trouve à correspondre avec le manque présent dans l'ensemble binaire E". Le manque se trouve avoir part au manque. Cette intersection du sujet barré et du manque dans l'Autre, nous pouvons l'écrire ainsi :

$ ∩ A̸

Et le résultat de cette intersection – nous nous distinguons là sérieusement de la théorie des ensembles – c'est petit *a*. Nous considérons que, de cette part prise du manque, résulte une positivation que nous appelons l'objet *a* :

$ ∩ A̸ = *a*

Ce que nous avons écrit est au fond une pure confrontation du sujet barré à l'Autre :

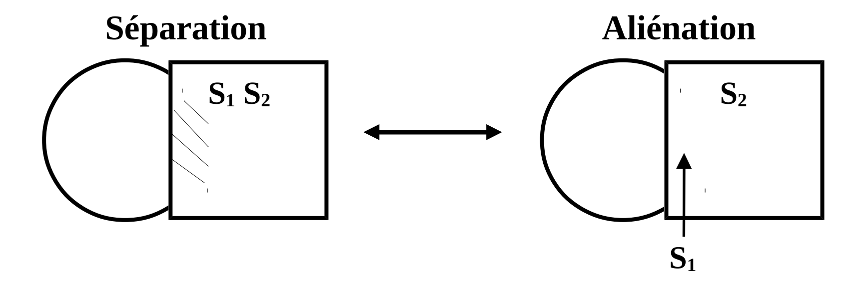
$ ◊ A

Et nous constatons que cette confrontation du sujet barré à l'Autre prend les espèces de l'intersection du sujet barré avec le manque dans l'Autre :

$ ∩ A̸

Dans cette formule, dans cette confrontation, reconnaissez ce que Lacan, dans son graphe, a écrit ($ ◊ D), en donnant à l'Autre la valeur de la demande. Cette écriture de ($ ◊ D), c'est l'écriture de la pulsion, et c'est au titre précisément de la pulsion que Lacan introduit l'opération de la séparation.

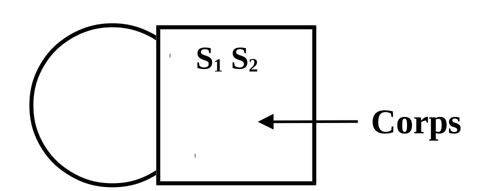
Remarquons, pour ce qui nous intéresse de la question de l'identification, comment se pose le statut du sujet entre aliénation et séparation :



Au niveau de l'aliénation, le sujet est représenté dans l'Autre par S_1, et c'est de ce fait qu'il est sollicité par des effets de sens. Au niveau de la séparation, il n'est pas représenté dans l'Autre du signifiant. Il se repère dans l'Autre sur autre chose que du signifiant. Il se repère dans l'Autre sur son manque.

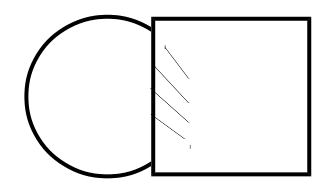
À cet égard, la question est de savoir en quoi petit *a* est, oui ou non, une fonction signifiante. En un sens, petit *a*, comme écrivant l'intersection du sujet barré et de l'Autre barré, est une fonction signifiante. C'est une fonction signifiante dans la mesure où les deux composants, $\$$ et $\not{A}$, sont des fonctions signifiantes. C'est une fonction signifiante, et on peut même dire un certain type de manque. Mais nous en faisons pourtant une fonction positivée.

C'est à ce titre que cette fonction a été découverte dans la psychanalyse. Elle a été découverte comme une fonction positivée, et ceci dans la mesure où le réel est pris dans cette dialectique. Dans la psychanalyse, ça a été découvert avant tout à partir du réel de l'organisme, mais disons que ce n'est que dans un temps second que ça a été découvert ainsi. En effet, ce qui a été découvert d'abord, c'est que le corps c'est l'Autre. On a d'abord découvert, grâce à l'hystérie, l'équivalence du corps et de l'Autre. Le corps est susceptible d'être recouvert par l'articulation signifiante. Ça concerne cette zone-ci, à droite :

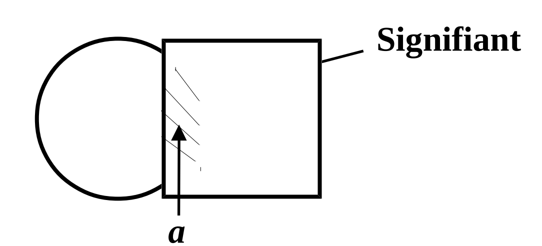


L'Autre, c'est le corps. C'est le corps en tant qu'ensemble vide où écrire les signifiants. C'est le premier temps de cette émergence dans la psychanalyse, à savoir d'abord celle du corps signifiant de l'hystérie.

La seconde émergence, celle qui est donnée à jamais par les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, c'est la découverte que tout l'organisme n'est pas réductible à ce corps signifiant. Il y a une part qui n'y est pas incluse, et c'est la pulsion :



C'est une découverte faite à partir de la considération du développement, à partir des stades. C'est la découverte d'un certain nombre d'objets ou de parties de l'organisme comme étant les lieux électifs de la libido. À cet égard, sur le schéma qui représente l'organisme, la partie la plus à droite est celle du signifiant, et la partie hachurée est celle que Lacan a baptisée du nom d'objet *a* :



Il y a là une question que Lacan pose et résout : comment l'organisme vient-il se prendre dans la dialectique du sujet ? Eh bien, il vient s'y prendre en se clivant, en devenant, d'un côté, un corps signifiant, tandis que, de l'autre côté, reste ce qui de cet organisme ne devient pas corps. Tout ce qui de l'organisme vient à cette place a un statut de hors-corps.

Ça a été découvert dans la psychanalyse à partir de l'organisme et c'est ce qui a occulté la déduction signifiante de l'objet *a*. Cette déduction signifiante, Lacan l'a restituée, ne serait-ce que pour rendre pensable l'interprétation. L'interprétation ne peut porter sur petit *a* que dans la mesure où petit *a*, quel que soit ce qui du réel vient l'incarner, est une fonction signifiante. C'est une fonction signifiante mais le sujet n'est pas représenté par elle. C'est là ce qui la distingue de la fonction signifiante de S_1. Le sujet n'est pas d'abord représenté par le signifiant de l'identification, il se confond avec ce signifiant. Mais ce qui lui est ouvert par l'aliénation, c'est de se faire représenter par ce qui est d'abord insigne. Pour ce qui est de petit *a*, c'est tout différent. Le sujet ne peut pas se faire représenter par petit *a*.

Au fond, dans les deux cas, une question se pose : est-ce subjectivable ? La subjectivation de S_1 s'opère par la représentation signifiante. C'est S_1 qui annule le sujet en même temps qu'il le crée. Et ce S_1, le sujet le subjective, c'est-à-dire qu'il opère avec lui comme un représentant. Ça suppose la mise en place de S_2 :

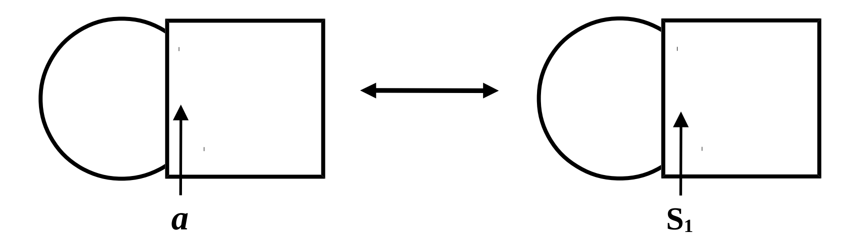
$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{}$$

Comment est-ce que le sujet opère avec petit *a* pour le subjectiver ? Il n'opère pas avec petit *a* par la représentation, il le subjective par le fantasme. Nous avons une subjectivation par la représentation, et une subjectivation par le fantasme :

$$\frac{S_1}{\$} \diamond \frac{S_2}{a}$$

Ce sont là deux rapports fondamentaux du sujet : l'identification constituante et le fantasme originaire. Ce sont deux rapports foncièrement solidaires. C'est dans la mesure où le sujet est épinglé en S_1 qu'il ne se trouve pas rabattu en petit *a*. C'est cette épingle de l'insigne qu'il écarte de son statut en petit *a*. Cela est assez pour nous indiquer que la traversée du fantasme, qui est une désubjectivation du fantasme, est corrélative d'une désubjectivation du signifiant. C'est dans la mesure où le sujet renonce à sa représentation signifiante, c'est-à-dire renonce à son devenir signifiant, qu'il est susceptible de devenir petit *a*.

Là, la dialectique, ou disons la corrélation, est à placer entre l'identification et la pulsion. En effet, la question est de savoir ce que devient la pulsion après la traversée du fantasme, c'est-à-dire lorsque le fantasme a été désubjectivé. Cette corrélation, je l'annonçais déjà au début de l'année. C'est celle entre S_1 et petit *a*, dont les fonctions apparaissent ici homologues. Ou bien c'est S_1 qui occupe la lunule centrale du schéma, ou bien c'est petit *a* :



.

Cette corrélation, c'est celle que vous retrouvez tout en haut du graphe du désir. La corrélation de S_1 et de petit *a* est celle qui se trouve écrite dans ce graphe par $S(\not{A})$ et $(\not{S} \lozenge D)$:

$$\begin{array}{cc} \mathbf{S_1} & \mathbf{S_2} \\ \mathbf{S(\not{A})} & \mathbf{(\not{S} \lozenge D)} \end{array}$$

Quels que soient les formulations de Lacan qui se sont succédées sur la fin de l'analyse, elles ont toujours porté sur cette relation, sur la relation de l'insigne, du signifiant hors chaîne, à l'objet de la pulsion, l'objet *a*. C'est ce qui fait qu'il n'y a rien de plus pressé que de raisonner sur le statut comparé de S_1 et petit *a*, puisque par rapport à l'Autre, par rapport au savoir de l'Autre, par rapport à l'Autre du signifiant, ces deux termes sont dans des positions d'exception. Petit *a* n'est pas un signifiant, et S_1, si c'est un signifiant, n'est pas un signifiant comme les autres. Tous les deux semblent partager le statut de hors-chaîne. S_1, saisi au premier moment de l'identification, est hors chaîne. Il est, comme petit *a*, non articulé aux autres signifiants.

De cette équivalence apparente de statut signifiant s'ensuit une confusion. Je ne parle pas d'une confusion théorique mais de la confusion qui dans l'expérience trouve à se produire logiquement. C'est au point qu'on peut dire que, plus le sujet dans l'expérience analytique est proche de découvrir son équivalence à petit *a*, et plus il réclame l'insigne. Cet insigne, il peut le trouver. Il peut à l'occasion le trouver dans l'interprétation, il peut faire fonctionner l'interprétation à ce titre. C'est bien cette possibilité qui, dans la pratique de la psychanalyse, a ouvert la voie de l'identification comme issue de l'expérience.

À cet égard, l'identification signifiante a une fonction de protection au regard de « l'identification à l'objet ». Je mets là des guillemets, puisque le rapport à l'objet, pour lequel Lacan a utilisé à l'occasion le terme d'identification, est à mettre en question. Mais enfin, disons que l'identification signifiante protège le sujet de l'identification à l'objet. À cet égard, entre devenir équivalent au signifiant et devenir équivalent à l'objet, il y a une solidarité mais aussi une distance qu'il s'agit de mesurer.

Cette différence, peut-être puis-je la faire saisir en court-circuit, si j'évoque précisément la phrase que j'ai décalquée, s'agissant de l'identification, sur celle que Lacan profère s'agissant du regard. J'ai mis l'accent sur le *d'où*, et j'ai forgé, pour distinguer les identifications constituées des identifications constituantes, la phrase : *Je ne me vois pas là d'où je me regarde.* Cette phrase, je l'ai décalquée sur celle que Lacan impute à l'amant qui quête de l'Autre un regard et qui se plaint : *« Jamais tu ne me regardes là où je te vois.* » La différence de ces deux phrases mesure exactement la distance qu'il y a entre S_1 et petit *a*.

Cette phrase – *Jamais tu ne me regardes là où je te vois* – est délicate. Je me souviens que, pour l'inscrire dans le Séminaire XI où elle figure, j'avais pris la peine de m'assurer auprès de Lacan que c'était bien ainsi qu'elle devait être transcrite. Qu'est-ce qu'elle veut dire, cette phrase ? Elle veut dire : je te vois comme petit autre, je te vois comme une image : *i(a)*. Je te vois comme une image corrélative de ce que je suis, moi :

$$i(a) \longleftrightarrow m$$

Par contre, est-ce que toi, tu me regardes ? Toi, tu me regardes en tant qu'Autre, et ce que je quête de toi, c'est ton regard : *a*. Et de quoi est corrélatif ce petit *a* du regard ? Ce petit *a* ne me désigne, ne me vise que comme sujet barré :

$$a \longrightarrow \$$$

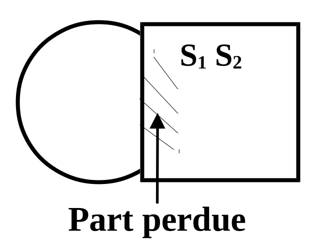
Dès lors, ce qui est corrélatif de ton regard, ce n'est pas ma semblance. C'est là qu'est la déception qui est celle de l'amant dans cet apologue. C'est que l'Autre ne peut valider ma semblance ou ma forme. C'est que l'Autre ne peut viser en moi que ma propre disparition, la disparition du sujet. Il vise ce qui en moi est plus moi que moi-même. *Jamais tu ne me regardes là où je te vois,* veut dire : ton regard vise en moi mon manque et je ne comblerai pas par ce regard ce qui de moi-même te fuit. Je n'acquerrai, de là, nulle complétude.

La phrase décalquée – *Je ne me vois pas là ou je me regarde* – qu'est-ce qu'elle dit ? Elle dit que je me vois comme petit autre au niveau de la corrélation imaginaire :

$$i(a) \longleftrightarrow m$$

Je me vois comme petit autre mais je me regarde à partir de S_1. C'est de là que je m'appréhende. Je m'appréhende à partir de S_1, et il n'y a bien sûr aucune chance que tu me regardes en tant que S_1. C'est en quoi il faut saisir ce que Lacan veut dire quand il formule que ce que je regarde n'est jamais ce que je veux voir. Ce que je regarde – et ça renvoie spécialement à la peinture – c'est toujours des formes, des formes en tant que signifiantes. Ce sont volontiers des

corps, des corps signifiants. Mais ce que je veux voir, c'est au contraire la part réservée, la part perdue de l'image qui apparaît là comme invisible. Elle est là comme invisible. Elle est voilée par la beauté qui a son statut, elle, dans l'Autre du signifiant, dans l'Autre de la forme. Si on levait le voile – et c'est cette levée du voile que l'on espère en regardant de tous ses yeux – alors ce serait l'horreur.



Là, Lacan reprend ce qui est l'une des articulations principales de *L'éthique de la psychanalyse,* à savoir la fonction du beau comme dernier voile de l'horreur. Dans la phrase : *Ce que je regarde n'est jamais ce que je veux voir*, le verbe regarder est en fait du côté de l'œil, et le regard du côté de ce que je veux voir. Il s'agit d'un œil animé du désir de percer le voile.

L'effort pour contourner ce voile, c'est évidemment produit plusieurs fois dans l'Histoire. On a tenté de le contourner par l'interdiction de représenter le sublime, la divinité. Ou bien aussi par l'interdiction de représenter les corps, pour ne représenter que des formes formalisées. Ou bien encore par la tentative de peindre l'informe, qui est une tentative moderne. De la même façon que Lacan ne recule pas à poser l'art classique comme corrélatif de l'émergence du sujet cartésien, on pourrait considérer l'art dit informel comme corrélatif de l'émergence du sujet de l'inconscient.

Il me reste maintenant juste le temps pour évoquer ce que j'ai pu dire à Vienne. Je me suis posé la question de l'identification de Lacan, la question de savoir quel était le trait qui pouvait caractériser Lacan en propre pour ces Viennois qui avaient été si peu sensibles à sa conférence de « La chose freudienne », il y a trente-deux ans.

Pour faire valoir cela, j'avais pris le titre de « Psychanalyse et psychanalyse », ceci par irritation contre le sujet qu'on m'avait proposé l'année d'avant – je l'avais refusé – et qui était « Psychanalyse et mathématique ». C'était un sujet passionnant mais qui, procédant de ce lieu, me semblait plutôt redoubler la volonté de ne rien entendre sur Lacan qui puisse modifier en quoi que ce soit la pratique analytique en vigueur en cet endroit. Ce titre de « Psychanalyse et psychanalyse » tient justement au fait que Lacan n'a pas été entendu et que, de ce fait, il y a deux psychanalyses : il y a celle qui est d'orientation lacanienne et puis il y a l'autre, qui est d'ailleurs bien utile pour nous. Qu'il y ait deux psychanalyses, c'est en effet conforme à la loi du signifiant. Nous avons une chance de nous repérer – il ne faut pas en abuser – par rapport à l'autre psychanalyse, la mauvaise.

A Vienne, je ne me suis pas occupé de la personnalité de Jacques Lacan. On y reviendra peut-être ici un peu plus tard. Je me suis occupé de la vulgate où l'on a résumé son enseignement. Cette vulgate, je l'ai résumée en cinq points.

C'est d'abord, premièrement, la réduction linguistique de l'inconscient. Puis, deuxièmement, la valorisation du verbe au détriment de l'affect et de l'instinct. Troisièmement – et c'est la conséquence des deux premiers points – l'intellectualisation de l'expérience. D'où l'imputation d'un certain idéalisme, qui semble avéré de l'écho que cet enseignement a trouvé du côté des religieux. Douze jésuites dans l'Ecole freudienne de Paris ! Pour l'instant, zéro dans l'Ecole de la Cause freudienne. Mais enfin, ça ne saurait durer. Quatrièmement, une dérégulation de la pratique confinant au dérèglement de la pratique. Enfin, cinquièmement, Lacan est parfaitement incompréhensible. J'ai cru résumer, dans ses cinq points, le devenir signifiant de Lacan.

Ce que j'ai montré, à l'inverse, c'est que ce qui est la boussole de l'enseignement de Lacan, la constance de cet enseignement, c'est la division du sujet. Cette division du sujet est déjà patente dans ce qu'il retient de la seconde topique de Freud, dans sa thèse consacrée à la psychose paranoïaque, à savoir l'autopunition. Quand Hartmann retient le moi fort, Lacan retient l'autopunition, c'est-à-dire la division du sujet contre lui-même au niveau de son bien. Il retient la notion d'une inadaptation qui n'est ni accidentelle ni pathologique mais qui définit l'homme comme tel. C'est une position qui est donc à l'opposé de tout optimisme progressif et adaptatif, et qui, foncièrement, pose l'homme comme un animal malade. C'est, si l'on veut, une position romantique. C'est une position qui définit l'homme à partir de ce qu'il a de moins. L'homme est un animal malade, un animal malade de la castration, c'est-à-dire foncièrement malade du langage. Lacan ne reculera pas à faire du langage, le parasite de l'humanité. Dans les années 70, c'est dans ces termes qu'il s'exprimera.

Cette notion, Lacan l'a poussée jusqu'à ses dernières conséquences dans la science. La conséquence dans la science de cette position romantique, ce n'est pas de poser qu'il s'agit de guérir l'homme, puisque cette maladie est d'essence. La conséquence de cette définition, qui est très générale et qui n'est pas seulement celle de Lacan, c'est l'anti-biologisme. Tout ce que j'ai manié une fois de plus aujourd'hui, avec toutes ces écritures logiques, a son fondement dans cet anti-biologisme. Ce n'est pas nier qu'il y a du réel, des données biologiques, physiologiques, organiques et naturelles. Ce n'est pas nier qu'il y a une animalité de l'homme, qu'il y a des instincts, des besoins, la structure d'un organisme. C'est poser que toutes ces données sont chez l'homme dominées par un autre ordre de réalité. Toutes ces données sont remaniées, transcendées, et déplacées.

C'est ce qui peut être abordé au plus simple par la distinction de la nature et de la culture. Mais ce qu'il est important de saisir, c'est que cet autre ordre de réalité ne fait pas du culturalisme une vérité. Ça a pu paraître tel. La réflexion de Lacan s'inscrit en effet dans un courant de pensée où il n'est pas unique. C'est un anti-biologisme mais ce n'est pourtant pas un culturalisme, même si Lacan la formulé ainsi au départ, en disant que les instances culturelles dominent les naturelles. Vous trouvez cet axiome dans son texte des *Complexes familiaux.*

Cette position-là, cette position antinaturaliste, c'est sa position bien avant sa rencontre avec la linguistique. C'est même précisément la condition de sa rencontre avec la linguistique. C'est sur ce point là que s'est faite la novation de Lacan, puisque Freud, lui, était biologiste et ambitionnait la réduction de la

psychanalyse aux sciences de la nature. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il n'a pas cessé de produire des concepts contradictoires et paradoxaux. C'est bien parce que sa référence était celle de la biologie, qu'il a pu produire un concept comme celui de l'instinct de mort qui est tout à fait réductible à la biologie, ou encore celui de masochisme primordial. Ce sont là autant de répercussions de son orientation biologique, et qui font voir l'incompatibilité de son objet avec la biologie.

C'est ce dont Lacan a tiré les conséquences par un retour à Freud qui est un retour anti-biologique à Freud. C'est là un fil d'Ariane de son enseignement, puisque c'est ce qui lui permet de passer sans rupture de la phénoménologie au structuralisme. Ça lui permet d'articuler les deux, là où tous les autres penseurs ont vu une discontinuité et une rupture. C'est en effet la phénoménologie qui a accentué ce qui du sujet n'est pas réductible au naturel, et qui a fait du sujet, sous le nom de conscience, la possibilité de suspendre les évidences naturelles et l'attitude même qui conditionne les sciences de la nature. La phénoménologie a d'emblée situé le sujet au-delà du plan psychophysiologique.

C'est sur ce fondement-là, sur le fondement d'un sujet irréductible à la psychophysiologie, que Lacan a commencé. Il a découvert le sujet sur les traces des phénoménologues, et d'abord comme sujet du sens – sujet non biologique, trans-biologique. C'est sur ce fondement du sujet du sens, qui n'est pas une instance naturelle, que Lacan a adopté le structuralisme, ce dernier permettant de qualifier exactement l'ordre de réalité qui se distingue du réel et de l'imaginaire. C'est ce qui lui a permis de qualifier cet ordre de réalité comme symbolique, comme étant à proprement parler le langage.

Ce sujet qui n'est pas une instance naturelle, qu'on ne trouve pas à l'état naturel dans le réel, c'est le sujet que nous avons essayé de traiter, à partir de l'ensemble vide, comme un effet de signifiant. Il faut y voir la pointe même de l'enseignement de Lacan, et d'une trajectoire dont on peut dire qu'elle embrasse le siècle, puisqu'elle nous rapporte directement aux premiers pas de ce qui fut la description phénoménologique, jusqu'à trouver ici son statut, un essai de statut, avec la logique formelle de la théorie des ensembles.

Après ce que je vous ai développé aujourd'hui, je poursuivrai, la fois prochaine, sur l'identification

XI

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER

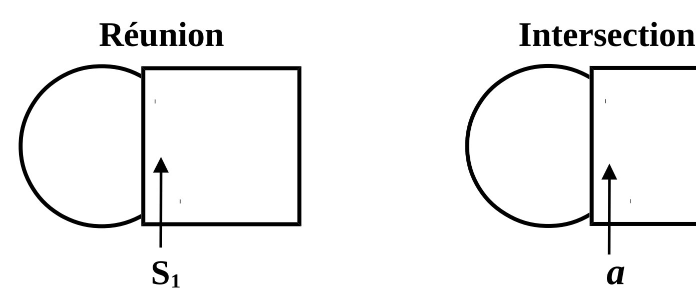
COURS DU 4 FEVRIER 1987

Ce que l'on dit de moi m'importe-t-il ? J'entends : ce qu'on dit de ce que je fais ici. Ce qui m'en revient ne me laisse pas en doute sur ce qu'on attend de moi, à savoir que j'avance. On ne me dit pas où, mais enfin, on me dit qu'il faut que j'avance. On peut avoir, à l'occasion, le sentiment que je pense, ou, à d'autres moments, le sentiment que je piétine. Pour ce qui est de la dernière fois, les avis sont partagés. Est-ce que j'avance ou est-ce que je piétine ? Les avis sont partagés, ce qui veut dire que ces indications ne sont pas probantes.

En ce qui me concerne, ma position est simple : il faut à l'occasion piétiner pour avancer, c'est-à-dire repasser par les mêmes signifiants, les mêmes schémas, les mêmes écritures, pour les apercevoir autrement et pour mieux mesurer ce qui est là le même quand on avance. J'ai donc l'intention de continuer à piétiner cette construction de l'aliénation et de la séparation que j'avais reprise dans ce cours il y a quelques années. Pour ma part, je continue d'apprendre en considérant cette construction. J'essayerai aujourd'hui de faire valoir comment un certain acharnement sur ces écritures logiques peut donner le sentiment d'avancer.

J'ai eu une autre indication précise. On s'est demandé pourquoi j'avais dit deux fois que l'objet *a* est une fonction signifiante. On a considéré ça comme de prime abord contradictoire avec l'opposition du signifiant et de l'objet – opposition dont j'ai fait une tarte à la crème. J'ai donc dit que l'objet *a* était une fonction signifiante. Je pensais que c'était acquis par ce que j'avais dit auparavant, mais il faut apparemment que j'y revienne et que je le fasse valoir d'une façon plus insistante.

La dernière fois, je me suis attardé à retrouver l'homologie apparente du signifiant-maître et de l'objet, quand on les fait figurer sur les schémas de la réunion et de l'intersection.



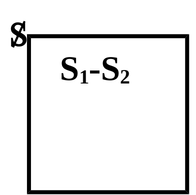
Nous voyons là, des ensembles qui apparemment s'intersectent. Je dis apparemment puisque le premier schéma relève de la réunion, tandis que le second est une vraie intersection.

À partir de cette homologie, j'ai opposé le devenir signifiant du sujet et son devenir objet. C'est ça que je voudrais creuser aujourd'hui, parce que les conséquences en sont certaines sur la théorie de l'identification et de la fin de l'analyse. Cette fin n'est certainement pas à repousser au terme de l'expérience. Elle est actuelle tout le long de cette expérience. Il me semble qu'on peut aller

jusqu'à dire que cette fin de l'analyse est présente en chacune des séances. Elle est spécialement présente quand une séance se conclut.

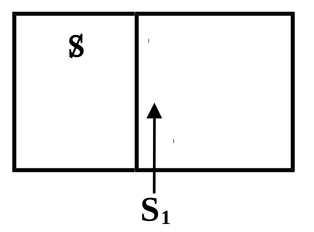
Le sujet, quand nous voulons le dessiner, nous l'écrivons, à la suite de Lacan, comme un ensemble vide. C'est dire que nous l'écrivons par rien de plus que sa place. Cette place apparaît originelle par le fait que nous n'inscrivons là aucun signifiant. Par là, on pourrait croire que dessiner le sujet sous la forme de l'ensemble vide, ce serait le promettre au destin d'un contenant des signifiants. Mais le paradoxe de cette place vide, c'est que foncièrement elle reste vide. Il nous faut l'Autre pour situer le lieu du signifiant. L'Autre comme lieu du signifiant, c'est devenu une tarte à la crème, mais ce que ça comporte, c'est que nous ne faisons pas du sujet, si propice qu'il paraisse à être un contenant, le lieu du signifiant. Il nous faut un autre ensemble et nous avons alors les deux ensembles que nous écrivons dans cette écriture logique.

Il pourrait sembler plus simple d'écrire le déroulement de la chaîne signifiante sur notre petit ensemble vide qui figure le sujet. On pourrait considérer qu'elle emplit le sujet :



Mais cet ensemble vide, au contraire, nous le dédoublons. Nous le dédoublons entre le sujet et l'Autre. L'ensemble sujet, quand il s'emplit des inscriptions signifiantes, devient l'ensemble de l'Autre. Ça peut paraître tout à fait abusif. Pourquoi est ce qu'on ne se contenterait pas d'un seul ensemble pour situer le sujet et le signifiant ?

Nous avons donc deux ensembles dans le schématisme, mais c'est au fond le même. C'est le même, à ceci près qu'ici nous situons le sujet et que c'est ce qui fait le décalage de ces deux ensembles :

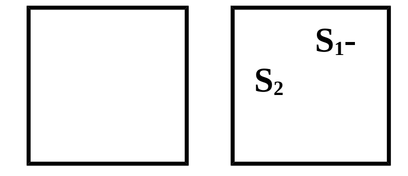


Nous situons une instance qui comme telle est non résorbable dans l'Autre, et c'est à ce titre qu'il nous faut deux ensembles : le sujet fait la différence d'avec l'Autre. Mais que cette place du sujet soit originelle, ne doit pas pour autant faire croire qu'elle est première. Foncièrement, elle est seconde. C'est la valeur de la représentation par l'ensemble vide. C'est un ensemble à partir de quoi on peut formuler qu'il n'y a rien. On ne le peut que parce qu'on attend qu'il y ait quelque chose. On peut dire qu'il n'y a rien que parce qu'il y a précisément une place. Le secret du *il n'y a rien* est là. Ce *il n'y a rien*, ce *il n'y a*

pas, a une place. Le secret du *il n'y a rien* est là. Ce *il n'y a rien*, ce *il n'y a pas*, Lacan le décline dans son enseignement de toutes les façons possibles, jusqu'au *« Il n'y a pas de rapport sexuel »*. Le *il n'y a rien* a pour vérité le *il y a la place*. Et il n'y a place que s'il y a le signifiant pour la marquer, pour l'indiquer.

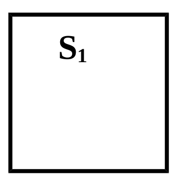
Ce signifiant invisible est dans le pourtour même, il est la circonférence que nous traçons à la craie sur le plan du tableau. Toute originelle que soit sa place, le sujet n'en est pas moins, de par cette écriture, un effet du signifiant. Sa représentation par l'ensemble vide le comporte expressément. Elle indique très bien en quoi cette place originelle est pourtant seconde. C'est à partir de là que la situation spéciale de S_1 apparaît. Ce S_1, le signifiant-maître, je l'ai pris cette année pour l'insigne et il a le statut d'être le seul signifiant propre à s'inscrire dans l'ensemble sujet.

L'Autre est le lieu de tous les signifiants, et le sujet c'est l'ensemble vide. Si l'on s'en tenait à cette formulation, nous n'aurions que deux ensembles extérieurs l'un à l'autre :

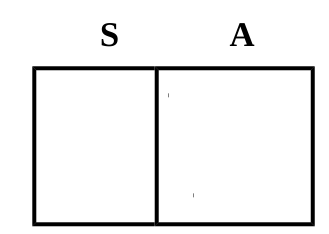


Ça se corrige de deux façons. La première, c'est de prendre en compte que dans l'Autre il y a toujours aussi l'ensemble vide, à titre de partie de l'ensemble et non à titre d'élément. Ce manque représenté par l'ensemble vide est inhérent à l'Autre mais pas au même titre que les signifiants qui y sont inclus. C'est donc là une première correction de ce schéma d'extériorité du sujet et de l'Autre. Cette correction est celle qui mise en valeur dans le schéma de l'intersection.

Il y a une deuxième correction à apporter à ce schéma d'extériorité. Un signifiant, distingué entre tous, s'inscrit dans l'ensemble vide. Cela nous donne ce schéma qui paraît être celui du singleton, c'est-à-dire de l'ensemble à un élément :



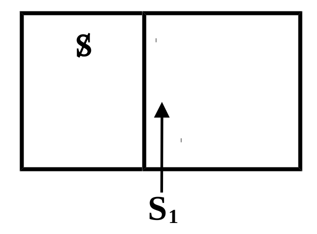
Mais c'est du fait que ce signifiant est propre à s'inscrire dans l'ensemble vide, qu'il y a réunion avec l'Autre. Il y a articulation du sujet et de l'Autre, articulation de l'ensemble vide et de l'ensemble des signifiants :





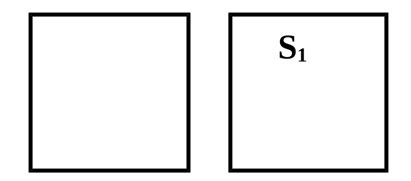
À cet égard, on peut dire que l'existence de S_1 est logiquement déterminée. C'est une nécessité logique, dès lors que nous acceptons une articulation du sujet et de l'Autre. Il faut au moins qu'un signifiant s'inscrive dans l'ensemble sujet pour qu'il y ait articulation. En écrivant ce S_1 dans l'ensemble vide, nous matérialisons la circonférence même de l'ensemble. Nous en faisons en quelque sorte l'élément de l'ensemble vide qu'elle dessine.

À cet égard, la place originelle du sujet est seconde par rapport à ce signifiant S_1. Il faut qu'il y ait eu la réunion à l'Autre pour que cette place originelle se dégage comme telle par soustraction de S_1 dans l'ensemble vide. Ça justifie l'écriture du sujet comme $\$$, c'est-à-dire que la place du sujet soit une place d'élision :



À la page 679 des *Ecrits* à laquelle je me réfère une fois de plus, Lacan formule l'élision comme constituante de la place du sujet comme absence. Ce paragraphe, je l'ai déjà exploité et j'y reviens. À cet égard, je ne m'en fais pas de ce que l'on peut me dire sur ce que je fais, j'en remets sur le piétinement. Ce paragraphe de la page 679 trouve son prolongement dans « Position de l'inconscient ». Il y trouve son prolongement car Lacan – c'est une leçon qu'il nous donne – ne recule pas à piétiner à la même place. C'est d'ailleurs aussi bien ce que peut faire de mieux le sujet : piétiner à la même place.

Je voudrais mesurer la différence très précise qu'il y a entre l'élaboration de Lacan dans sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache » en 1960 – j'en ai tiré le paragraphe de la page 679 – et son élaboration dans « Position de l'inconscient » en 1964. J'ai développé la première élaboration indiquant que la préférence du sujet est pour l'insigne. Lacan nous présente ce choix que pourrait faire le sujet entre, d'une part, son vide le constituant comme la chose la plus proche, et, d'autre part, le fait d'y retrouver l'insigne. Il pose sans équivoque que le sujet se plaît davantage à retrouver l'insigne que sa place comme vide. C'est très exactement un commentaire sur l'ensemble vide et son signifiant. Dès lors que ce vide se trouve marqué d'un signifiant, le sujet ne peut jamais, quand il vise sa place, que retrouver cet insigne de l'Autre :



C'est là, aussi bien, que le schéma du cri et de l'appel trouve sa valeur. Nous avons d'abord ce cri du sujet qui suscite la réponse de l'Autre :

Cri ⟶ **Réponse de l'Autre**

Mais en retour, cette réponse, d'en accuser réception, transforme ce cri en appel :

Appel <

Cri ⟶ **Réponse de l'Autre**

Ça commence par le cri. Ça crie. C'est le point de départ de ce schéma. Par rapport à ce *ça crie*, la réponse de l'Autre est seconde. Mais dans la dialectique du sujet, c'est-à-dire dans l'ordre signifiant, elle est première, puisque c'est à partir d'elle que le cri se trouve constitué comme appel du sujet. Par rapport à la réponse de l'Autre, l'appel en tant que tel est second. Avec la réponse de l'Autre, on est introduit dans une dimension nouvelle, une dimension que l'on peut dire dialectique du seul fait que c'est une dimension constituante. Dans cette dimension nouvelle, la réponse est première par rapport à l'appel qu'elle constitue comme tel.

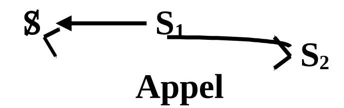
Ce schéma, Lacan le corrige dans « Position de l'inconscient ». Ce schéma tout seul, c'est l'amorce du schématisme de l'aliénation. Mais la façon dont Lacan le corrige, introduit l'autre versant du choix, celui où le sujet peut trouver sa place comme étant la Chose la plus proche. Le schéma corrigé, celui articulé à l'aliénation et à la séparation, il ne part pas du *ça crie*, il part du *ça parle de lui*, c'est-à-dire qu'il se situe d'emblée dans la dimension signifiante. C'est là sans équivoque : la primarité est celle de l'Autre. Le schéma corrigé part de la réponse de l'Autre en tant que première : S_1. Ce S_1 a la valeur du *ça parle de lui*. La réponse est première et le sujet est second. Le sujet est effet. Il y a d'abord la réponse de l'Autre, puis le sujet comme effet :



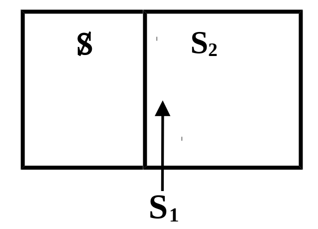
Ce schéma élimine donc le premier vecteur du cri. Il est d'emblée dans la dimension signifiante par l'Autre. Le cri devient appel. C'est ce que dit ce schéma mais d'une façon purement logique.

Je crois que j'ai suffisamment insisté sur la significantisation du cri pour ne pas y revenir. C'est en soi-même une petite scène qui est assez parlante. J'ai assez insisté sur cette significantisation, pour que vous saisissiez la seconde

formulation qui la décalque, à savoir que l'avènement du sujet se produit de l'intimation de l'Autre. C'est à partir de cette réponse de l'Autre que le sujet advient comme tel. Ce que ce schéma supprime, c'est ce qui restait d'initiative dans le cri. C'est alors qu'il y a appel au signifiant S_2 :

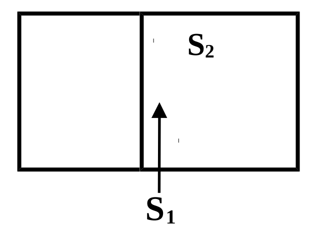


Vous voyez que ce schéma est exactement celui qui est concentré dans la réunion des deux cercles :



Ça fait valoir également quelque chose qui est constant chez Lacan et que j'ai déjà exposé, à savoir que la réponse antécède la question. C'est à partir de la réponse de l'Autre que le sujet pourra être alors dans l'ouverture de la question. Il faut la réponse de l'Autre pour que tout ce que vous pouvez supposer de ces cris, vaille comme demande et comme question. Il y a là une constante : la question qui appelle la réponse, elle la suppose toujours déjà là. On ne pose la question qu'à celui qui peut, sinon y répondre, du moins l'entendre. Au moment même où le sujet formule un *vous ne pouvez rien pour moi*, la supposition de l'Autre est déjà accomplie. Evidemment, il ne faut pas qu'il stationne dans cette formulation, car il pourrait là se prendre au sérieux, c'est-à-dire passer à l'acte.

À défaut de sa place originelle, ce que le sujet retrouve dans l'Autre, c'est d'abord la marque de la réponse de l'Autre. Quand le sujet investit ce qui est de son côté, quand il se vise comme tel, ce qu'il retrouve c'est S_1 :

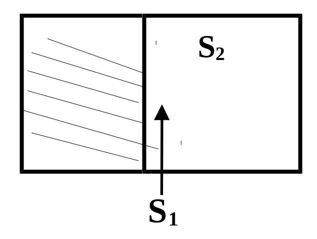


Il est donc amené à se faire signifiant. Lorsque l'ensemble vide comporte un élément signifiant, eh bien, comme dirait l'autre, il n'est plus vide. Le sujet rencontre ce signifiant et il se fait signifiant. Il investit l'ensemble sujet, cherchant à se retrouver comme tel, mais il ne retrouve que le signifiant S_1, et il dit : *je suis ce signifiant.* Là, j'image. J'image pour que ce *se faire signifiant*

ne vous paraisse pas impensable. Le sujet trouve S_1 et il dit : *voilà ce que je suis*. Il s'hypostasie dans ce signifiant.

Ce signifiant, il est de l'Autre, mais il est quand même dans l'ensemble sujet. C'est même ce qui fait saisir en quoi le sujet pourra manœuvrer à partir de ce signifiant. C'est exactement ce que Lacan formule quand il appelle grand I ce signifiant, c'est-à-dire l'idéal, et qu'il dit que le sujet, se repérant en grand I, arrive à braquer le miroir de l'Autre. C'est aussitôt après qu'il évoque la manœuvre de l'Autre qu'opère le névrosé. C'est au moins par là indiquer en quel sens ce signifiant est, sinon à la disposition du sujet, du moins manœuvré par lui.

Nous pouvons mesurer là les quatre ans qui séparent les deux élaborations de Lacan. La première, la plus apparente, la plus immédiate, c'est que le sujet, à défaut de sa place, retrouve S_1. Il retrouve son insigne. La seconde élaboration, quatre ans après, c'est une seconde manœuvre du sujet. Le sujet, dans la première version, manœuvre avec S_1. Mais ce que la seconde version introduit de nouveau, c'est que le sujet peut manœuvrer aussi avec sa deuxième part, c'est-à-dire avec son vide :



Les deux parts du sujet sont sur ce schéma tout à fait dégagées. Le sujet peut manœuvrer avec S_1. C'est ce que Lacan explique sous le nom de grand I dans sa « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache ». La seconde manœuvre de l'Autre par le sujet s'effectue, elle, à partir de cet espace hachuré, à partir de son vide comme tel, à partir de la défalcation de S_1 dans cet ensemble. Le sujet peut retrouver sa place dans l'Autre à partir de l'insigne, mais il peut aussi la retrouver à partir de son manque :

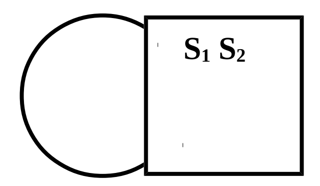
A partir de l'insigne

S_1

A partir de son manque

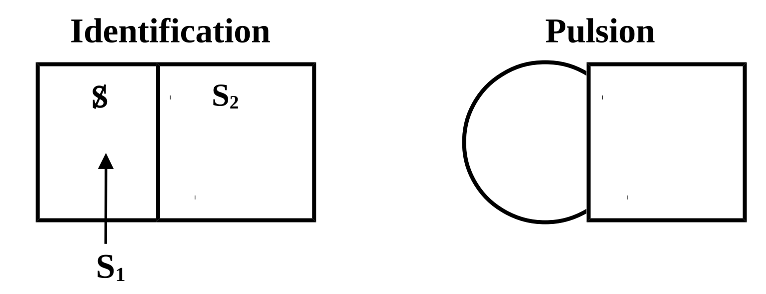
Et comment le sujet peut-il manœuvrer à partir de son vide ? Eh bien, en trouvant le manque dans l'Autre. Il peut confondre sa place originelle et le

manque dans l'Autre. Ça comporte, non pas un *se faire signifiant*, mais un *se faire objet*. Le sujet peut se repérer non seulement sur un élément signifiant de l'Autre, mais aussi sur la partie vide de l'Autre. Il peut se repérer sur l'élément mais aussi sur la partie. C'est la valeur du second schéma, celui de l'intersection, qui fait s'intersecter la partie non signifiante de l'Autre et le vide du sujet:

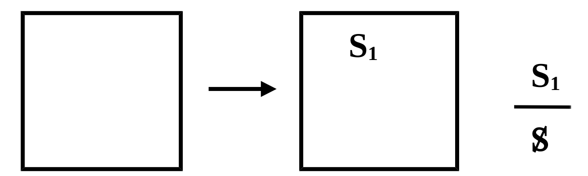


Là, on ne peut plus dire, comme le fait Lacan page 679 des *Ecrits*, que le sujet ne parvient pas à reconnaître son vide comme la Chose la plus proche. Au contraire, sur ce schéma de l'intersection, le sujet rejoint la Chose la plus proche. Il la rejoint mais il ne s'y reconnaît pas. Alors que dans l'insigne, et à tort, il s'y reconnaît, il ne s'y reconnaît pas lorsqu'il opère avec son propre vide, c'est-à-dire en visant le manque dans l'Autre. La question de la fin de l'analyse, la question de la direction de l'analyse vers sa fin, c'est comment on peut obtenir du sujet qu'il s'y reconnaisse dans cette opération seconde.

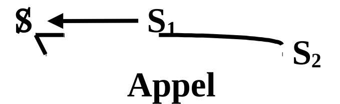
À cet égard, ces deux opérations formalisées par Lacan donnent un sens et une valeur logique aux concepts freudiens de l'identification et de la pulsion, alors que dans le schéma optique de la « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », la pulsion le trouve pas à se placer :



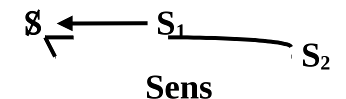
Au niveau de l'aliénation comme identification, il y a substitution. C'est la substitution de S_1 au vide de l'ensemble. Là où il y avait l'ensemble vide, vient s'inscrire S_1. Du même coup, le sujet se prend pour S_1, il se fait signifiant. Nous avons là un schéma et de la substitution et de la métaphore originelle du sujet :



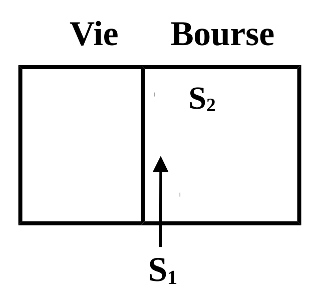
Cette métaphore originelle du sujet est la condition de la métonymie de la chaîne signifiante. Cette métonymie, c'est ce qui figure sur ce schéma comme étant l'appel fait au second signifiant :



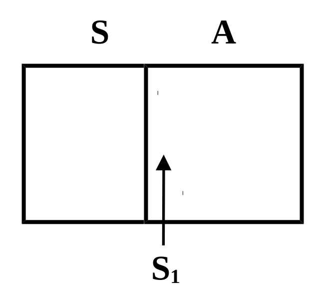
Ce qui se perpétue de la page 679 à la construction suivante de Lacan, c'est que le sujet a une préférence pour S_1. Dans le choix forcé où il est, il préfère choisir l'insigne et son articulation. Vous connaissez ce concept de choix forcé qui a paru si surprenant quand Lacan l'a amené dans le Séminaire XI. Eh bien, ce choix forcé est déjà présent page 679 des *Ecrits*. C'est la question de ce que le sujet préfère : la bourse ou la vie ? Le choix se pose entre la partie vide de l'ensemble et la partie pleine où il y a S_1. Le sujet choisit S_1, c'est-à-dire qu'il choisit l'Autre. Il choisit S_1 et la suite. Par là, il choisit le sens, puisqu'il lui faut toujours S_2 pour donner sens à S_1. C'est l'appel du sens, à savoir : *je suis ça, mais qu'est-ce que ça veut dire ? Tu me réponds ça, mais qu'est-ce que ça veut dire ?*



Ce qui se maintient dans cette élaboration, c'est bien cette notion de choix préférentiel. Vous savez que c'est imagé chez Lacan par le fameux *la bourse ou la vie*. Lacan appelle l'ensemble du sujet, la vie, et l'ensemble de l'Autre, la bourse. Ou bien je donne la bourse et il me reste une vie amputée, ou bien je choisis la vie et alors je perds tout, c'est-à-dire que je reste avec la partie vide de l'ensemble :



Mais laissons cette illustration qui est maintenant acquise, et remarquons que le choix formulé en termes d'ensemble dissimule l'empiètement d'un ensemble sur l'autre. C'est ce que j'avais fait valoir il y a quatre ans. Le vrai choix, en fait, est dans la partie vide et dans la partie pleine de l'ensemble sujet :

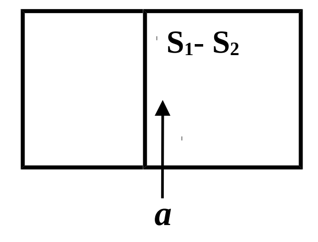


Le choix préférentiel du sujet est celui de l'insigne. Ce que Lacan ajoute en 1964, c'est qu'il reste au sujet son vide, et qu'il peut avec lui faire quelque chose. De ce vide, il sollicite le vide dans l'Autre. Nous avons donc une intersection que j'ai déjà écrite la semaine dernière. Nous avons l'intersection entre le sujet barré comme vide et le manque dans l'Autre, le résultat étant ce que nous notons petit *a* :

$$\mathbf{\$} \cap \mathbf{\not{A}} = \boldsymbol{a}$$

Quand j'introduis une notation qui n'est pas dans Lacan, je ne le fais qu'une fois, et ensuite je la laisse tomber pour qu'elle ne se solidifie pas. Mais celle-ci, je la répète, car elle me paraît parfaitement fondée.

Il y a donc cette opération de placer son manque, petit *a*, dans l'Autre – les éléments signifiant étant dans la seconde part de l'ensemble de l'Autre :



Bien entendu, la question de l'inscription de petit *a* dans le champ de l'Autre se pose. En quel sens petit *a* relève-t-il, oui ou non, de l'ensemble Autre ? On peut écrire qu'il en relève en tant que partie et non en tant qu'élément. C'est ce que j'ai montré l'année dernière.

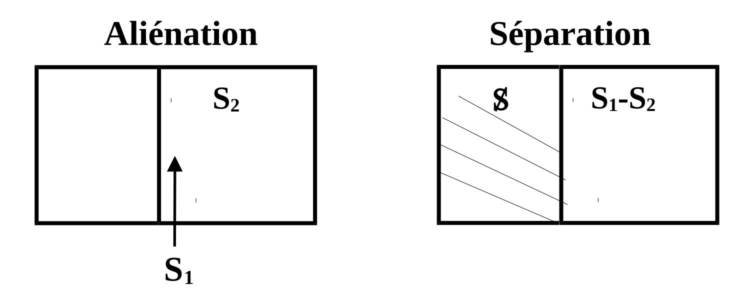
$$\boldsymbol{a} \subset \mathbf{A}$$

Mais il faut tout de suite ajouter que cette inhérence a un statut spécial, celui de l'extimité. Petit *a* est extime par rapport à l'Autre. Je ne reviens pas sur ce que comporte ce terme d'extimité.

Dans cette intersection-là, peut-on dire que le sujet reconnaît son vide comme la Chose la plus proche. Il faut s'apercevoir qu'il y a un retour du premier choix. Il y a un retour du choix préférentiel, et c'est cela qui fait défaut dans la page 679. Il y a un mouvement de retour du sujet, loin du sens, vers ce qui est son être, son être de vide. Et ce retour du sujet loin du sens vers son être de vide, c'est ce que Freud a baptisé, avec d'autres références, la pulsion. Et qu'est-ce que dit Lacan à propos de la pulsion ? Quelque chose que vous pouvez sai-

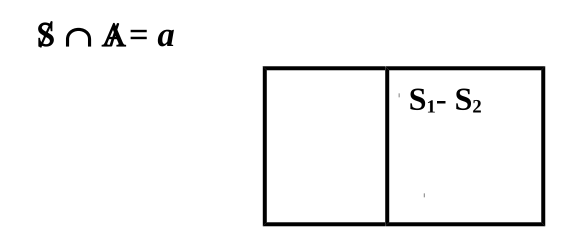
sir ici, sur le schéma, à partir du recouvrement de deux vides, à savoir que *« la pulsion est couleur de vide »*. Ce n'est pas une petite métaphore dite comme ça en passant.

L'aliénation comme telle, elle tient à l'accrochage du sujet à l'insigne et à l'appel qu'il est conduit à faire à S_2 à partir de cet insigne. Le sujet se réunit à l'Autre en tant qu'il s'aliène au sens. Le second choix, celui de la séparation, c'est celui où le sujet s'isole comme vide, où il s'isole de tout ce qui est l'Autre:



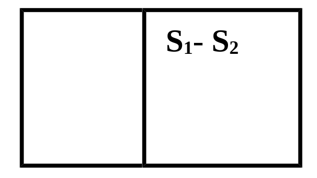
Nous avons l'ensemble sujet et l'ensemble Autre. Quand le sujet se désigne, il peut se désigner sur deux modes. Il peut se désigner comme ensemble complet, et donc comporter S_1. Mais il peut se désigner aussi bien dans cette partie hachurée, c'est-à-dire s'extraire de tout ce qui est l'Autre. La première façon pour le sujet de se désigner, c'est sa désignation d'aliénation où l'ensemble sujet a une partie commune avec l'Autre. Mais il peut aussi se saisir après défalcation de tout ce qui est l'Autre.

Dans le premier schéma, nous reconnaissons l'identification. Mais une fois que le sujet s'est saisi comme vide, nous sommes dans un schéma d'extériorité. C'est pour ça que Lacan parle de séparation. Le sujet peut viser l'Autre dans son manque, et nous avons alors le schéma développé de la séparation où deux manques se recouvrent.



Ce que je désigne aujourd'hui, c'est l'opposition de ces deux repérages du sujet que sont l'aliénation et la séparation. La séparation suppose que le sujet s'isole de l'Autre. S'isolant du sens que l'Autre décerne, le sujet vise son être. Ca concerne son être.

Pourquoi ai-je rappelé, la dernière fois, que petit *a* était une fonction signifiante ? C'est une fonction signifiante pour la raison qu'elle est strictement inscriptible comme l'intersection du sujet barré et du manque dans l'Autre :



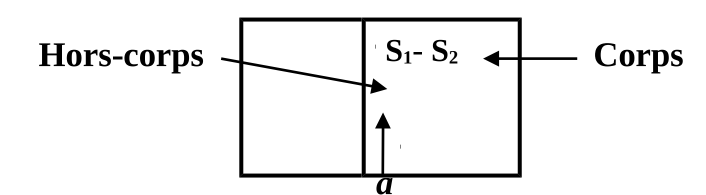


Cette fonction de petit *a*, nous pouvons ici la déduire sans aucune autre référence que logique. C'est par après que nous avons à trouver ce qui vient remplir ou supporter cette fonction signifiante. La réponse freudienne, c'est que c'est quelque chose du corps. Quelque chose de l'organisme vient là se placer et répondre à la positivation qui se conclut du rapport de manque à manque. Mais, en tant que fonction, petit *a* est strictement introduit en tant que relatif au signifiant. C'est capital. C'est capital pour seulement imaginer que l'on puisse formuler que l'analyste se tient en place de l'objet *a*. Il est capital de saisir que petit *a* désigne d'abord une fonction signifiante. Il est fonction du signifiant. Ce n'est pas de nature que cette fonction vient à être supportée par des parties de l'organisme. D'ailleurs, il s'agit de s'apercevoir que ces parties de l'organisme, quand elles viennent à cette fonction, en sont plutôt irréalisées.

Qu'est-ce que désigne petit *a* quand nous l'écrivons sur ce schéma de la séparation ? Il désigne ce sur quoi le sens ne peut rien. Il désigne, à proprement parler, ce qui est hors des effets de sens qui se déroulent dans l'Autre. Mais cette fonction qu'on peut dire hors sens, elle est strictement déductible du signifiant. C'est seulement à cette condition que l'on peut formuler que l'interprétation porte sur l'objet *a*. Si l'interprétation signifiante peut porter sur l'objet *a*, c'est parce que petit *a* est de part en part constitué par cette fonction relative au signifiant – et jusqu'à l'os !

Ce caractère de hors-sens de petit *a*, c'est précisément ce qui fait ses affinités avec l'insigne, puisque l'insigne, en tant que signifiant prélevé sur la chaîne et pris à son moment inaugural, c'est le signifiant qui ne fait appel à rien. C'est seulement dans un temps second que ce signifiant appelle du sens. Mais dans un temps premier, S_1 est aussi bien hors sens. Avant que nous ayons écrit cet appel du sens qui va vers S_2, S_1 est hors sens. C'est là l'affinité du signifiant-maître et de l'objet *a* comme fonction signifiante.

Ce qu'on sait de par l'expérience analytique, c'est que l'organisme vient se prendre à ce schématisme-là. L'organisme vient s'y prendre, il subit lui aussi cette fracture avec petit *a* d'un côté et avec S_1-S_2 de l'autre. D'un côté, le corps comme ensemble signifiant, et, de l'autre côté, la partie hors corps. D'où la fonction, dans la psychanalyse, de l'organe hors corps qui vient hanter la sexualité du sujet :



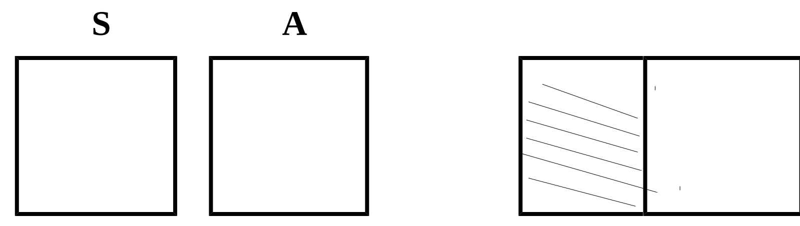
Je croyais avoir été clair sur l'objet *a* comme fonction signifiante, puisque, l'année dernière, j'avais justement essayé de dénouer le lien commun et tarte à la crème entre le *a* et le réel, en m'appuyant sur quelque chose que Lacan formule très précisément, à savoir que l'objet *a* a une consistance se soutenant de logique pure. J'avais développé la consistance logique de l'objet *a*. Ca veut dire qu'il ne prend pas sa consistance de l'éventuelle matière qui vient le supporter. La merde, ce n'est que de la merde. Pour qu'elle devienne un indice de l'être, il faut de la consistance logique. Sans la logique, la merde c'est du caca.

Cette consistance de logique pure, elle fait réel par rapport au signifiant, puisqu'elle est impossible à élémentariser, à ranger dans la série des signifiants. À ce titre, effectivement, il y a réel. Mais c'est un réel qui n'a de valeur que par rapport à la logique. Ce réel, ce R3, il ne peut être posé dans son statut qu'à partir du symbolique, qu'à partir de l'articulation logique. Quand nous parlons des objets de la pulsion, du phallus, c'est bien entendu tout à fait irréel, irréel par rapport à ce qu'on imagine du réel de l'organisme. Il est évident que pour mettre en fonction le phallus à propos de l'individu humain, nous irréalisons absolument cet organe. C'est un organe qui n'est pas du tout repérable dans le réel, dans R1, dans le réel de l'organisme. C'est seulement à partir de la logique que cet objet peut être dit réel, mais il est irréel par rapport à ce que le petit delta représente au départ des vecteurs.

C'est même ce qui est en jeu dans la production de l'analyste. À cet égard, il y a deux valeurs qu'il faut prendre en considération. D'abord celle de $\not{S}$, celle du sujet comme élision dans le symbolique, du sujet qui comme ensemble vide est strictement équivalent à un signifiant en moins au regard de S_1. Mais ça peut être dit sur l'autre versant, c'est-à-dire sur celui de la jouissance. Sur le versant de la jouissance, nous n'avons pas le sujet barré mais la jouissance barrée. Non pas seulement le signifiant en moins, mais le signifiant phallique en moins, c'est-à-dire (- φ). Si le sujet est un signifiant en moins au regard de S_1, nous avons la jouissance barrée au regard du phallus, et il reste le petit *a*.

Ce que le modèle optique de Lacan fait valoir quand le sujet se repère en S_1 et braque l'Autre comme miroir, c'est comment le sujet peut opérer des identifications idéales. S'il manœuvre à partir de S_1, ça ne veut pas dire qu'il manœuvre S_1. S_1 est en tant que tel intangible – jusqu'à l'analyse, du moins on l'espère. Le sujet se repère en S_1 pour manœuvrer des identifications imaginaires. Mais ce dont ce schéma optique ne rend pas compte, c'est comment le sujet opère avec sa propre perte, comme vide. Et ce qui y répond dans son « économie psychique », c'est ce qui est désigné chez Freud comme pulsion. En cela, la pulsion est une séparation d'être.

Animons un petit peu les choses. La disjonction du sujet et de l'Autre est imagée au mieux par le suicide, et c'est en quoi la pulsion est foncièrement pulsion de mort :



Dans la pulsion de mort, il ne faut pas voir un simple rajout à la théorie des pulsions. La mort est bien l'horizon même de la pulsion. La mort est l'horizon de la pulsion du seul fait que dans la pulsion le sujet vise son propre manque. Dans cette visée de son propre manque, il mobilise ce qui de l'organisme vient à se prêter pour supporter la consistance logique de l'objet *a*.

C'est ce qui fait la différence du passage à l'acte et de l'*acting-out*. Dans le passage à l'acte, le sujet opère avec sa propre perte, c'est une manœuvre d'être. Le passage à l'acte est une manœuvre d'être qui se fait au regard de Ⱥ, au regard de la séparation complète d'avec l'Autre. L'*acting-out*, c'est une manœuvre de sens. L'*acting-out* suppose au contraire le maintien de l'Autre à sa place. Il s'accomplit au regard de S_1. Il joue sans doute avec la jouissance, avec l'être, mais toujours au regard du sens. C'est ce qui rend sensible à tout le monde la différence qu'il y a entre le suicide et la perversion transitoire. Pour ce qui est du transitoire, le suicide, c'est raté. Le suicide réussi, c'est du permanent.

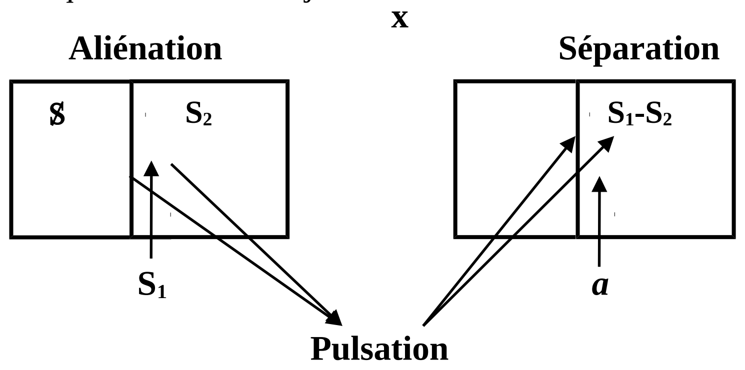
Ceci nous indique aussi bien que l'analyste joue sa partie entre l'être et le sens. Il opère sans doute du champ de l'Autre mais ses coordonnées ne sont pas seulement des coordonnées signifiantes. Il joue sa partie essentiellement en direction du manque dans l'Autre. Il joue sa partie du champ de l'Autre mais en direction de ce qui est hors sens. C'est pourquoi Lacan introduit le désir de l'analyste comme nommant ce manque dans l'Autre. Le désir s'inscrit par rapport à la demande comme ce qui ne peut pas se demander, comme ce qui ne peut pas s'accomplir dans la demande. De la même façon, le désir de l'analyste s'inscrit dans un autre mode de dire qui est l'interprétation :

$$\frac{\mathbf{D}}{\mathbf{d}} \qquad \frac{\textbf{Interprétation}}{\mathbf{d}}$$

À cet égard, les coordonnées de l'interprétation, c'est-à-dire de ce que l'analyste peut articuler dans le signifiant, se jouent strictement à partir du manque. C'est d'ailleurs ce qui est tellement injuste dans l'acte de l'analyste. L'analyste est en effet le seul parmi les être parlant à ne pas pouvoir dire : *ce n'est pas ce que j'ai voulu dire.* C'est le seul. Bien sûr, dans les marges, il peut essayer de rattraper, mais c'est tout de même sa croix, c’est tout de même ce qui le met strictement à part.

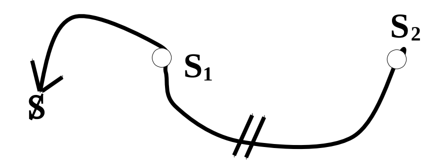
C'est aussi bien ce que Lacan évoque de son enseignement, quand il dit que *« tout discourt est en droit de se tenir pour irresponsable de l'effet de parole ».* C'est vrai pour tout discours. On ne peut imputer le manque de ce qu’il dit à la responsabilité de personne. On ne peut imputer l'effet de parole à personne, c'est-à-dire comment le discours saisit l'Autre qui le détermine à partir de son désir. À personne, sauf à l'analyste, et sauf – allons jusque-là – à l'analyste enseignant à des psychanalystes. Car, pour ce qui est de l'analyste dans l'expérience analytique, ça ne va pas de soi. C'est bien pour cela qu'il vaut mieux que l'analyste n'y tienne pas de discours. Il vaut mieux qu'il se contente d'interpréter – l'interprétation voulant dire exactement : un discours qui prend en compte le manque dans l'Autre et qui tente de régler le désir qui s'ensuit. C'est un discours qui essaye de régler la pulsion du sujet.

Je vais essayer de faire quelques petits pas pour tenter d'entourer cette proposition. Ce qui fait proprement le temps d'une analyse, c'est le passage de ces deux rapports du sujet à l'Autre – aliénation et séparation – qui reposent sur deux repérages distincts de ce qui fait ici bord. Nous pouvons parler d'une pulsation de bord qui est celle du sujet :



Cette pulsation de bord s'accorde dans la scansion du discours du patient en tant que l'analyste y intervient. C'est ce que dit Lacan. C'est bien là une indication technique, puisqu'il s'agit de la scansion du discours du patient et de l'intervention de l'analyste. Ça concerne la direction de la cure.

Si nous prenons au sérieux cette indication, elle nous indique quoi ? Elle nous indique que la scansion de la cure analytique est à juger à ce qu'elle opère du placement du manque, et donc, de l'invitation qu'elle comporte à l'endroit du sujet à se séparer. La scansion détermine où le sujet est amené à opérer sa séparation. Et l'analyste intervient essentiellement en tant qu'il arrête le discours du patient par ce qu'il interprète et par cet acte majeur qui consiste à poser que c'est terminé. C'est un acte majeur dont le sujet, à l'occasion, peut se soulager en disant qu'il part. C'est choisir en court-circuit de rejoindre la pulsion. Ça imite le passage à l'acte. Le plus souvent, et heureusement, c'est un *acting-out.* L'analyste intervient donc par l'arrêt. Le sujet est toujours ainsi arrêté sur S_1, sur S_1 en tant que disjoint de S_2. Il est coupé de ce qu'il formule, et l'appel à S_2 se révèle vain. S_2 est écarté :



Dès lors, dans toute scansion comme arrêt, comme arrêt transitoire, momentané – c'est ce que comporte la scansion : il y a d'abord un changement du sujet en signifiant. Ne serait-ce que par là, la supposition est accomplie, la supposition de S_2, c'est-à-dire de la suite. S_2 reste à l'état de supposition. S_2 comme supposé est d'emblée constitué à partir de l'arrêt. Mais aussi bien, et conformément à la logique de la séparation, le sujet y engouffre son manque. Dès

lors, ça donne naissance à la consistance logique de petit *a*, et ce – je vais jusque-là – chaque fois qu'il y a scansion.

On retrouve ici la structure même du discours analytique. Nous avons le sujet et son changement en signifiant, et puis la disjonction d'avec S_2. En même temps, le sujet, qui est saisi par l'aliénation, s'engouffre dans le manque de l'Autre, ce qui donne naissance à petit *a* comme consistance logique :

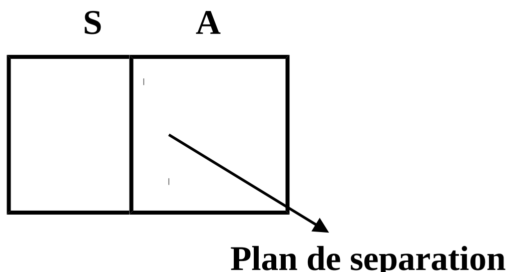
$$\begin{array}{ccc} a & \longleftarrow & \$ \ \downarrow \\ S_2 & // & S_1 \end{array}$$

Nous sommes alors amenés à étudier la confrontation de S_1 et de petit *a*, c'est-à-dire de l'insigne et du plus-de-jouir.

Dans cette scansion terminale de chaque séance, il n'y a aucun doute sur ce qui incarne la perte. Ce qui incarne la perte, c'est l'analyste, et il faut bien que petit *a* soit une consistance logique, une fonction signifiante, pour que l'on puisse dire une chose pareille. L'analyste incarne la perte, ne serait-ce que de la façon dont ça se présente, puisque le patient le laisse, le perd. C'est en quoi on peut dire, à partir de cette logification, que la pulsion est en cause dans chaque fin de séance.

On peut aussi saisir ce que veut dire exactement que l'analyste soit un semblant. Il est le semblant de l'objet de la pulsion, à quoi, pas plus qu'un autre, rien ne le destine. Il est le semblant de l'objet de la pulsion, en tant que cet objet de la pulsion ne trouve son statut que d'une consistance logique.

On voit bien le principe de la confusion kleinienne. Par exemple, la confusion de l'analyste et du sein. Le sein, en effet, n'est qu'apparemment de l'Autre. Il appartient en fait à l'ensemble sujet. C'est bien pourquoi il peut y avoir quelque chose comme le sevrage. Le sevrage n'a sa valeur, éventuellement traumatisante, que de ce que le sein appartient à l'ensemble sujet. C'est en cela qu'il peut valoir comme une préfiguration de la castration. Le plan de séparation passe entre le sein et la mère :



Le commentaire de l'analyste comme objet de la pulsion a été fait dans la doctrine kleinienne. Nous, nous ne reculons pas non plus à dire que l'analyste est un organe du patient. C'est un organe du patient et ça se vérifie à ce que le sujet est amené à perdre cet organe. S'ensuit, si je puis dire, la pathologie propre de l'analyste. Exister en tant qu'organe d'un autre sujet, ça ne va pas, en effet, sans conséquences. L'analyste est un organe irréel du sujet. Je dis là un peu crûment ce que Lacan appelle un semblant – l'objet en position de semblant. L'objet ne peut être en position de semblant que parce qu'il a une consis-

tance logique. Dire semblant, ce n'est pas dire ressemblant. Mais enfin, il y a évidemment, il faut bien le dire, une petite pente à une imitation de l'objet.

À chaque séance, donc, le sujet est en définitive confrontée à (- φ), à une perte de jouissance. À chaque séance ! On pourrait même faire la typologie des sorties de séance qui sont fort indicatives sur le rapport que le sujet entretient précisément avec la jouissance. Je ne vais pas m'aventurer là-dedans. Il faut faire attention, car on ne peut avancer que des types idéaux. Mais il est quand même clair qu'il y a, pour l'obsessionnel, une sorte de prévalence de l'analyste transformé en merde. Pour l'obsessionnel, il faut se tirer vite fait, bien fait. Par contre, il est tout à fait notable que l'on fonctionne d'une autre façon quand l'analyste est transformé en sein. On a alors du mal à se l'arracher. Et puis, il y a d'autres objets. À l'occasion, il y a l'analyste transformé en regard. On témoigne qu'il n'a pas cessé de vous surveiller, même en dehors de la séance. Et si l'analyste est transformé en voix, eh bien, on continue de lui parler. Une typologie qui appliquerait un mode de transformation à chaque structure clinique, serait tout à fait malvenue, puisque cette valence de transformation est tout à fait susceptible de varier. Elle est susceptible de varier, mais au fond, à la fin de l'analyse, elle se conclut quand même sur un mode prévalent.

C'est très exactement ce que Lacan explique en passant dans sa « Proposition de 67» quand il évoque deux sujets qu'il laisse anonymes. Il les laisse anonymes mais j'ai déjà fait sur eux une supposition. Ça serait un couple rendu célèbre par ses travaux de dictionnaire. Là, Lacan évoque la transformation de l'analyste en objet. Dans un cas, l'analyste se voit devenir une voix. Dans l'autre cas, nous avons le sujet *« renvoyant au psychanalyste l'effet d'angoisse où il bascule dans sa propre déjection »*. Il s'agit là du devenir objet de l'analyste, et c'est de là que Lacan a été conduit à poser que l'analyste ne soutient pas seulement le sens mais qu'il a aussi à incarner l'être. Il a à incarner ce qui fait être pour le sujet. Non seulement il soutient le sens quant à l'aliénation, mais il doit encore incarner l'être quant à la séparation. C'est pourquoi Lacan a fixé la position de l'analyste comme ceci :

$$\frac{\boldsymbol{a}}{\mathbf{S_2}}$$

Cette écriture répercute les deux niveaux de l'opération. Nous avons, en tant que S_2, l'analyste comme soutien du sens, et nous avons, en tant que petit *a*, l'analyste comme incarnant l'être du sujet.

Il faut là que je dise un mot de la fin de l'analyse. En effet, la traversée du fantasme suppose que le signifiant-maître choit en tant que coupé de S_2. Elle suppose, contrairement à ce qu'implique l'aliénation, que l'Autre disparaisse. Nous avons là la fin de l'analyse et je vais essayer d'expliquer comment s'articule le désêtre et la destitution subjective.

La fin de l'analyse peut effectivement être dite le désêtre du sujet. Le désêtre du sujet, ça veut dire que ce sujet est désormais condamné au manque-à-être définitif. Il faut bien sûr articuler le désêtre et le manque-à-être. Le désêtre, ça veut dire que le manque-à-être est définitif. Ça veut dire que le sujet reconnaît sa place originelle comme élision. Reconnaître sa place originelle comme éli-

sion, c'est ce qui est indiqué par Lacan, page 679 des *Ecrits*, comme étant ce que le sujet ne se plaît pas à faire. C'est là un premier versant.

Il y a un autre versant où la passe a effet d'être : le sujet reconnaît son être en petit *a*. Il reconnaît son être en *a*, c'est-à-dire hors de lui. Il reconnaît qu'il n'a pas d'autre être que ce qu'il place dans le manque de l'Autre, c'est-à-dire la pulsion. À cet égard, il rejoint l'extimité. Ce que comporte la fin de l'analyse, c'est qu'il a fait l'expérience de ce que c'est que de n'être plus sujet. Il a fait l'expérience de l'a-subjectivation que comporte en elle-même la pulsion. À cet égard, il reconnaît sa place comme celle de la Chose la plus proche, la Chose comme extime. D'un côté, il y a le désêtre où il n'est que sujet. Il n'est que sujet et il est vide. Mais, de l'autre côté, il y a la destitution subjective où il n'est plus sujet. C'est là que la passe ne fait pas désêtre mais être. Il y a là des valeurs que je hiérarchise et que j'énumère. Premièrement, l'effet de désêtre de la passe où le sujet n'est que sujet, c'est-à-dire condamné au manque-à-être définitif. Deuxièmement, l'effet d'être de la passe où le sujet reconnaît son être en petit *a*. Là, il n'est plus sujet.

La destitution subjective est vraiment la fonction que Lacan a distinguée comme étant celle du passeur et celle du passant. Dans le temps de la passe, le passeur est désêtre. Il est dans le temps qui est celui du désêtre, c'est-à-dire là où il a fait, ou est en train de faire, l'expérience de son manque subjectif sur la voie de la destitution de l'Autre. Le passant est d'un tour de plus. Il réalise l'intersection de $\not{S}$ et de $\not{A}$, c'est-à-dire qu'il s'égale à l'objet *a* :

Passeur $\not{S} \rightarrow \not{A}$
Passant $\not{S} \cap \not{A} = a$

Passant et passeur sont à distinguer comme destitution subjective est à distinguer de désêtre. C'est bien pourquoi le passeur est le plus propre à écouter le passant. C'est précisément parce que le passeur est comme sujet barré dans le désêtre du sujet, qu'il est spécialement sensible aux effets de sens. C'est pourquoi il est le meilleur des messagers, il peut lui-même devenir le message. Le passant, lui, c'est son être qui l'amène à se faire vérifier aux effets de sens que le sujet pourra en transmettre.

À cet égard, entre le passeur et le passant, nous retrouvons comme éclatée en deux – en un deux qui les supporte – la structure même du fantasme. Il me semble que la position du passeur, nous pourrions l'écrire au mieux ainsi :

$$\not{S} \lozenge (\ \ )$$

La parenthèse reste vide. C'est dans ce vide-là que le passant peut amener ce qui lui reste, ce qui lui revient d'être, à savoir petit *a*, et qui est à faire tester par l'Autre.

J'avais ici quelques considérations à introduire sur ce qui peut bien pousser alors le passant à affubler d'un idéal cette passe pour en faire témoignage. Mais ce n'est pas, au fond, une autre question que celle de la sublimation, dont il s'agit de savoir si elle exclut nécessairement la vérité de jouissance. La réponse de Lacan, c'est non. Elle n'exclut pas la vérité de jouissance.

Eh bien, c'est sur ce point que je reprendrai la prochaine fois.

XII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 11 FEVRIER 1987

Le fait que j'accomplisse ici une série de cours, peut m'apparaître, une fois que c'est fait, comme une routine. C'est en effet une routine, puisque je réserve ce temps pour l'emploi que j'en prévois, et vous aussi. Il y a donc un aspect de routine à cette activité sérielle. Mais il faut en même temps que je constate que ce n'est pas le sens que ça a pour moi, puisque je suis dans les transes à chaque fois,.

Aujourd'hui, il m'est apparu avec évidence que cette série, cette série sérieuse, n'a précisément de sens qu'à partir du comique de mon départ dans les transes. C'est cette corrélation du sérieux et du comique que nous allons aborder aujourd'hui, selon la formule que Lacan a donnée, à savoir que *« rien ne saurait se dire sérieusement qu'à prendre sens de l'ordre comique ».* Cette comédie peut, semble-t-il, si on ne la dévalorise pas, s'appliquer spécialement à la pratique de la passe, à la pratique qui s'ensuit de la procédure de la passe.

Pour commencer, je veux tenter de faire toucher du doigt ce qu'on pourrait appeler l'opération de Lacan sur Freud, ceci dans la mesure où, la fois dernière, nous avons eu un exemple y afférent. Nous avons en effet reconnu, dans l'articulation de l'aliénation et de la séparation, les concepts freudiens de l'identification et de la pulsion, non seulement liés et rapportés l'un à l'autre, mais démontrés dans la nécessité de leur jonction. Mais chez Freud, ces deux concepts sont au contraire obtenus et présentés par des voies diverses. Ces deux concepts, il les amène, dans tel déduit de son avancée – et ça fait son style – comme ce qu'il ne peut pas ne pas produire. Son style, sa déduction propre, vient de cet épèlement qui nous amène à constater qu'il ne peut pas ne pas formuler ce qu'il nous amène. Freud n'est pas obligé – sinon par après, par tentatives et efforts – de trouver une connexion de ces bouts de concept dont il parsème son enseignement.

À cet égard, il est clair que le style de Lacan est tout à fait distinct. Ce style, dont on fait à l'occasion un motif de reproche à son endroit, il est en fait celui d'une opération sur Freud. On pourrait même dire d'une OPA, mais il ne faudrait peut-être pas s'empresser d'y voir le rachat des actifs Freud, encore qu'il y ait quelque chose de cet ordre dans le « retour à Freud ». Le retour à Freud, on pourrait le considérer comme une OPA sur Freud au sens boursier. Mais enfin, nous, nous l'écrivons autrement, nous l'écrivons OP*a*, c'est-à-dire comme une opération de logique.

Je dois dire que je considère comme n'étant pas recevable, c'est-à-dire comme n'étant pas propre à construire une série, une suite, le fait de récuser l'abord logique dans la psychanalyse, et cela sous divers prétextes de formation antérieure, voire de sensibilité, qui pourraient se trouver être aussi bien littéraire que scientifique. Cette distinction de formation a encore toute sa valeur dans le mode dont on fait ses études en France. Mais ce binaire-là n'est pas recevable selon l'orientation lacanienne. Lacan ne se faisait pas trop d'illusions là-dessus.

Il savait que ses auditeurs n'étaient pas préparés à cet abord, et c'est pourquoi il employait des expressions comme *se plier* ou *se rompre* – se plier et se rompre à cette discipline. Il faut en passer par là. Il faut en passer par là si l'on suit le retour à Freud de Lacan. Il faut en passer par là pour se poser par rapport à Freud. Et pourquoi ? C'est ce que je voudrais maintenant dire rapidement.

Premièrement, rien de ce qu'on peut dire à la suite de Freud, ne saurait effacer en lui le découvreur, et ce, quel que soit le progressisme dont on peut se targuer, à savoir les progrès qu'on aurait fait connaître à la technique de la théorie de la psychanalyse – progressisme qui est spécialement celui des orthodoxes américains. Aucun progressisme ne saurait effacer en Freud le découvreur. Seulement, ce découvreur a aussi l'ambition d'inscrire la psychanalyse dans les sciences de la nature. Cette ambition n'est pas chez lui terminale mais elle est déterminante de sa découverte même. Loin de moi l'idée d'en minorer l'importance, même si le retour à Freud fait l'économie de cette référence, et même se motive de faire le partage entre la découverte freudienne et cette ambition visant les sciences de la nature.

Cette ambition est en effet le contexte même de la découverte freudienne. C'est seulement dans ce contexte scientiste que cette découverte a lieu, avec ce qu'elle comporte de matérialiste, à savoir l'acceptation de prendre en compte le matériel tel qu'il se présente. C'est seulement dans ce contexte que la psychanalyse est concevable. C'est un contexte qui est de positivisme, u contexte positiviste et non logique. L'idée même de positivisme logique n'est venue que dans un temps second, comme volonté d'être positiviste quant au langage. Mais dans un temps premier, celui qui intéresse la psychanalyse à son origine, il s'agit d'un positivisme naturaliste.

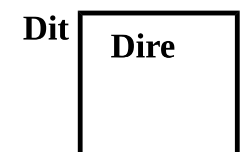
Or, on peut dire que ce positivisme naturaliste de Freud a montré son inadéquation à l'objet même de la découverte freudienne. De tels phénomènes se voient dans l'histoire des sciences. Les conditions mêmes qui président à la naissance d'une discipline font obstacle à ce que l'objet de cette discipline soit adéquatement conceptualisé. Le retour à Freud accentue et ponctue, tout le long de l'élaboration freudienne, la production de concepts paradoxaux par rapport aux critères mêmes de ce positivisme naturaliste.

C'est cette inadéquation à l'objet de la psychanalyse qui est chez Freud le principe même des remaniements que sa doctrine a connus entre ses mains – sans parler des remaniements qu'elle a connus entre les mains de ses élèves. Ces élèves sont aussi bien au principe des remaniements effectués par Freud, puisque c'est justement à constater leur mécompréhension de l'objet de la psychanalyse, qu'il a redoublé ses efforts de remaniements. Toute son œuvre des années 20 est ainsi cadrée, d'une part par l'inadéquation à l'objet, et, d'autre part, par ce qui la redouble, à savoir la méconnaissance de cet objet qu'il constate en retour chez ses élèves.

C'était certainement des analystes qui lisaient Freud et qui l'écoutaient. Ce n'est que bien plus tard, vers la fin des années 50, que Lacan pouvait prendre comme mot d'ordre le *il faut lire les textes de Freud*. Mais, on ne peut en douter aucunement, dans les années 20, on lisait Freud. On le lisait mais ça n'arrangeait rien. On a procédé, sous ses yeux et de son vivant, à l'exploration passionnée de ses dits. On palpait, si je puis dire, son enseignement, on le mettait à l'épreuve. C'est bien en quoi les dissensions et les divergences dont l'his-

toire de la psychanalyse est émaillée, constituent comme un grossissement des failles de l'enseignement de Freud. Ses élèves se sont en quelque sorte glissés dans toutes les discontinuités que leur offrait cet enseignement. Ils se sont glissés dans toutes les failles de ce savoir et ils les ont subjectivées. Que peut-on faire de mieux, en effet, devant la masse d'un savoir, que de chercher sa faille pour s'y installer ?

À cet égard, c'est *in vivo* et par ses conséquences déviationnistes, que nous pouvons connaître comme en creux l'enseignement de Freud. C'est même ce qui nous oblige à cliver ce mot d'enseignement, qui est tout à fait approximatif à cet égard. C'est ce qui nous oblige à le cliver, et à distinguer, comme le fait Lacan, le dire et les dits de Freud. Il faut même opposer le dire au dit. De telle sorte que le retour de Lacan à Freud, on peut le préciser d'être un retour au dire de Freud, et, à l'occasion, à l'encontre de certains de ses dits. Ce n'est pas simplement que Freud n'ait jamais dit que l'inconscient est structuré comme un langage – si on compulse l'ensemble de ses dits, on ne trouve pas en effet ce dit-là – mais c'est qu'on puisse y trouver le contraire explicite de tel dit de Lacan. C'est d'un appel au dire, et à l'occasion contre les dits, que le retour à Freud prend sa place :



On le constate par exemple s'agissant de ce que comporte la volonté d'inscrire la psychanalyse dans les sciences de la nature, à savoir le développement du vivant. Une psychanalyse inscrite dans les sciences de la nature ne peut pas ne pas prendre, comme support et principe de son exploration, le développement du vivant. Elle ne peut pas ne pas réduire l'anamnèse analytique à une régression, à un parcours allant à l'envers de son développement. Il est certain que Freud – nous n'allons pas nier ça – prend pour repère ce développement. Seulement, la chronologie que comporte ce développement est chez lui continuellement battue en brèche. Elle est continuellement réfutée par d'autres dits de Freud, ceux qui comportent cette fois-ci l'action d'après-coup, c'est-à-dire la rétroaction. D'un côté, il n'est pas niable qu'il y a développement, et que la construction freudienne s'appuie sur la considération de ce développement. Mais d'un autre côté, et à rebours, cette chronologie, qui pourrait être simple, est continuellement défaite et comme rongée par l'effet d'après-coup qui, lui, n'a de valeur que dans la dimension signifiante. L'après-coup n'est pas pensable dans un strict système positiviste naturaliste, il y est même impensable, puisqu'il suppose que l'après agit déjà sur le présent, et que ce qui sera maître demain, commande dès aujourd'hui. Pour le positivisme naturaliste, c'est impensable, c'est une rêverie.

Ça se traduit chez Freud par un certain nombre d'inconséquences, de difficultés, voire d'antinomies, dont on peut dire qu'il est incessamment au travail de les raccommoder. Ce qui fait défaut pour que ça trouve sa place, c'est la superposition d'un autre ordre de causalité à la causalité admise par le positivis-

me naturaliste. Sinon, on ne dispose que d'un couple de concepts : développement et fixation. Toute la psychopathologie peut être ainsi rapportée à un certain nombre d'arrêts du développement. On obtient alors une clinique différentielle qui tient à la localisation temporelle de ces points d'arrêt sur l'axe du développement.

Vous avez là reconnu la mise en place, sensationnelle à cet égard, de Karl Abraham, qui présente en effet une clinique différentielle toute ordonnée au développement et aux différentes fixations dans ce développement. C'est apparu sensationnel même aux contemporains de Freud, puisque c'est une ordonnance de ce qui semblait être présenté en désordre par Freud. D'une certaine façon, Freud ne pouvait pas ne pas l'avouer pour sienne, mais avec pourtant une certaine réticence. En effet, d'un côté, c'était fidèle à certains de ses dits dans leur cohérence, mais, d'un autre côté, ce n'était pas fidèle à l'élément d'incohérence qui apporte, dans cette clinique limpide de classification, l'implication d'une causalité d'un autre ordre. C'est même parce que cette classification se présente comme tout à fait opératoire, qu'elle n'est pas venue à Freud.

Devant cette conséquence pourtant apparemment logique de ses dits, lui-même s'est déplacé. Il s'est déplacé parce qu'il n'y retrouvait pas ce qui faisait son objet. C'est pourquoi, même si cette classification est limpide, Lacan taxe Abraham d'obscurantisme. Ce point de vue conduit à faire du génital un stade, alors que le secret de l'affaire, c'est que la castration, elle, n'est pas un stade. Elle est un principe d'organisation du développement, elle est l'après-coup du développement, en tant qu'en chacun de ses moments, elle le détermine.

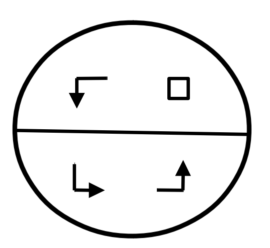
C'est en quoi Lacan n'a pas fait de la libido un double du développement. Chez Abraham, le développement est ordonné à la libido, et il s'agit de savoir si elle va se fixer ou continuer sa route jusqu'à son stade adulte. Lacan, lui, n'ordonne pas la libido à partir du développement, mais à partir de la structure, c'est-à-dire à partir de la castration comme une place. C'est ce qu'il écrit $(-\varphi)$. Ce mathème est une donnée native, celle de la perte qui, d'être rapportée à cet ordre autre de causalité que j'évoquais, prend la valeur de la castration : $(- \varphi)$.

C'est ce qu'il faut bien sûr ajouter au point de convergence où nous pouvons nous trouver avec les comportementalistes. J'ai eu récemment l'avantage d'en entendre un qui, lui, ne ramenait pas pour la énième fois la castration et le retour à Freud, mais le rat. Nous aussi, nous avons nos rats : la castration, Freud, etc., mais lui, quand il ramène le rat, on ne peut pas dire qu'il engage le dialogue avec la psychanalyse. Nous avions là un exemple de positivisme. Le rat, il connaît, mais la psychanalyse, il ne connaît pas, et donc, il parle du rat. Il faut dire qu'à cet égard, on ne peut que l'en louer. On ne peut que l'en louer et ne pas le disqualifier pour autant. Il y a justement quelque chose à prendre chaque fois que quelqu'un parle de ce qu'il connaît.

Et pourquoi connaît-il le rat ? Non pas parce qu'il est un rat lui-même. Pas du tout ! C'est même ce défaut qui a incité une personne de l'audience, par un trait d'inspiration, à se sentir aussitôt « ratifié », et à se mettre à courir dans l'assistance en imitant le rat, et ce, avec un talent mimique tout à fait étonnant, puisque fait avec énormément d'économie – la position de la tête, des mains... C'était vraiment saisissant dans l'ordre de l'identification imaginaire. Le comportementaliste, lui, il ne se prenait pas du tout pour un rat. Il n'a d'ailleurs

aucune sympathie pour le rat, puisqu'il le martyrise. S'il connaît le rat, c'est au titre d'intervenir dessus, c'est-à-dire au titre de le modifier.

Il nous a donc présenté un petit diagramme très simple au tableau. Au début, il y a eu d'abord la photo du rat. Ou plutôt non, je crois que c'était la photo de la surface d'expérience, du contenant de l'expérience. Mais enfin, c'était le rat, il y avait quand même la photo du rat. L'expérience consiste à faire reconnaître à un rat, dans un contenant opaque, l'emplacement d'une petite plate-forme, et puis d'enlever cette plate-forme, et cela sans qu'il le sache – ce qui suppose qu'on l'intéresse ailleurs pendant ce temps-là. Puis on le ramène, et on constate quoi ? On constate qu'après un premier temps où il parcourt cet espace à la recherche de la plate-forme, il va diriger son intérêt dans les trois autres parties. Le rat constate qu'il n'y a rien, et aussitôt, en bon rat normal, il part explorer le reste du monde. Là, on pourrait croire qu'il est comme nous, qu'il est adapté, adapté comme nous les chercheurs, comme nous les comportementalistes :



Mais l'intérêt scientifique redouble quand on fait l'expérience avec un rat trafiqué, c'est-à-dire un rat qu'on a diminué. Je n'ai pas su exactement quelle étais l'opération en question. Je préfère d'ailleurs ne pas le savoir. Mais enfin, ce rat, on le lèse, on l'handicape, et ce rat, savamment lésé par l'intervention du scalpel là où la mémoire est supportée chez cet animal, il ne va pas du tout faire comme le précédent. Au départ, comme le premier, il va concentrer ses investigations dans la première zone, mais il va ensuite continuer à chercher dans cette même zone où il n'y a rien. Même s'il vadrouille dans les autres zones, il ne peut pas se résigner à ce qu'on lui ait soustrait cet objet. Une fois que cette expérience est présentée, le comportementaliste se rassoit. Il ce rassoit parce qu'il a démontré les conséquences de la lésion sur le rat. Le rat lésé est effectivement moins adapté à la recherche scientifique que le premier.

En me pressant – il restait peu de temps – j'ai pu faire valoir à quel point c'était instructif pour la psychanalyse, et que je pouvais apporter, certes sans graphique, le témoignage que l'être humain normal, tel qu'il se présente dans l'expérience analytique, ressemble au deuxième rat, c'est-à-dire au rat lésé. Après tout, on nous présente là une expérimentation de l'objet perdu : on constate que le rat continue, en dépit de tout ce que l'expérience devrait lui enseigner, à chercher ce qu'il n'y a pas. Eh bien, à titre de témoignage de praticien, je pouvais inviter ce comportementaliste à inscrire l'être humain normal, non pas du côté du rat normal, mais du côté du rat anormal. J'ai vu qu'il prenait des notes... Peut-être que ça enrichira la réflexion comportementaliste et que ce sera susceptible de déplacer son point de vue. Il s'apercevra qu'à introduire des lésions dans le vivant, dans un corps vivant, il mime en quelque sorte l'effet subjectif, et qu'il produit ainsi un quasi sujet, un sujet qui garde un rapport de

persévération et de permanence avec l'objet perdu. À ceci près que la perte prend chez nous la valeur de la castration. Chez le rat, nous n'avons aucun témoignage que la perte, la perte artificielle que nous introduisons dans son être de vivant, prenne la valeur de la castration. Pour que la perte puisse prendre cette valeur, il faut qu'un autre ordre de causalité soit superposé à son être de vivant, et nous constatons que c’est le cas dans l'espèce humaine.

Nous sommes là à cette croisée des chemins que signale Lacan : faut-il supposer que c'est parce qu'il y a perte chez l'être humain, qu'il a été capable de langage ? Ou faut-il penser que c'est d'être doté du langage, que cela se traduit pour lui par une perte ? Peut-on supposer que le rat lésé, s'il vivait suffisamment longtemps, donnerait naissance à un langage de rat ? C'est au fond une expérience à proposer. Nous, évidemment, nous sommes en deçà de cette expérience, et nous pouvons constater, une fois de plus, qu'à défaut d'une prématuration vitale qui est celle de l'être humain, une lésion artificielle introduite dans l'animal vivant suggère aussitôt le sujet.

Cette expérience, elle vaut aussi par sa banalité, c'est-à-dire qu'il y a tout un chapitre de l'expérimentation qui peut être par nous relu et valorisé. Vous pouvez, par contre, chercher dans toute l'éthologie animale, c'est-à-dire dans toute l'observation du champ animal et non pas de sa modification, vous ne trouverez rien qui ait ainsi cette allure subjective. La seule chose que vous trouverez sera de l'ordre imaginaire. Lacan a mis à contribution l'éthologie animale, parce que l'observation du comportement animal marque la fonction tout à fait réelle des images dans ce comportement. Il faut l'intervention chirurgicale, il faut le ravage introduit par le savant dans l'ordre naturel, pour que ce labyrinthe symbolique surgisse.

Au fond, l'impossibilité de s'en tenir au vivant tel quel et à son développement, c'est le ressort qui a conduit Freud à son élaboration structurale, celle de la seconde topique, c'est-à-dire à introduire – c'est le mot d'ordre essentiel – l'au-delà du principe du plaisir, l'au-delà de ce qui est adaptation, homéostase, régulation propre du vivant, nécessité de sa survie. C'est en quoi le rappel de Lacan a été que toute l'élaboration freudienne des années 20 est commandée par cet au-delà du principe du plaisir. Et c'est là que Lacan a pris le relais de Freud, en indiquant les coordonnées d'une psychanalyse visant l'au-delà du principe du plaisir. C'est en cela que réside l'orientation lacanienne. C'est ce qui fait l'unité de la théorie de Lacan et de sa pratique. Il est tout à fait sot de s'imaginer que Lacan, dans ses cures, ne songeait qu'à affirmer son ego. Lacan, dans ses cures, visait l'au-delà du principe du plaisir.

C'est bien ce qui fait de lui une personnalité discutée. C'est ce qui peut faire croire à Madame Roudinesco, qu'elle puisse être justifiée de procéder à un ravalement tout à fait décidé de cette personnalité. Je ne fais là que suivre le propos qui mérite de rester – c'est peut-être le seul – d'Octave Mannoni sur Lacan, à savoir qu'il voulait devenir riche et célèbre. Après tout, il n'y a pas de mal à vouloir devenir célèbre. C'était le cas de Freud et il ne s'en cachait pas. Il était même tellement obsédé par ça, qu'il avait l'idée saugrenue de voir une plaque marquée du moment où avait été découvert le secret des rêves. Cette plaque, on a d'ailleurs fini par la mettre.

Mais Lacan – c'est un fait – a tout fait pour ne pas devenir célèbre. Ce qui frappe, c'est le style d'une extraordinaire discrétion qui a été le sien, jusqu'à

qu'il soit débusqué de cette position par la volonté d'ensevelissement qui s'est marquée à son endroit. Il est devenu riche, c'est un fait. Devenir célèbre et devenir riche, ce n'est déjà pas du tout pareil. J'y viendrai tout à l'heure. Il est devenu riche pour une simple raison, et c'est celle-là qu'il faut examiner, parce que le fait est avéré par Lacan lui-même, quand il formule que c'est de la psychanalyse qu'il a fait fortune. Il l'a dit à la télévision, et il a ajouté que tout le monde le savait. Ce qu'il faut analyser, c'est pourquoi on a voulu s'analyser avec lui. On a voulu s'analyser avec lui, parce qu'il analysait au-delà du principe du plaisir. Il y en a évidemment beaucoup qui n'ont pas voulu s'analyser avec lui. Beaucoup plus ! Ils avaient, tout à fait légitimement, le sentiment d'un danger, et ils ont procédé à un évitement de ce danger, le danger d'être poussé à bout.

J'en reviens à Freud découvreur. Est-ce que Lacan considérait que Freud avait découvert ou bien inventé l'inconscient ? Sa réponse est publique, il ne l'a pas donnée en privé. Je lui ai posé la question et je n'ai pas eu de réponse. Je n'ai eu comme réponse que celle que tout lecteur peut avoir. La réponse est de disjoindre la découverte de l'inconscient et la création du discours analytique – découverte de l'inconscient dont, dit-il, la matière et préformée dans le symbolique, c'est-à-dire dans le langage. Là, il y a déjà ce dont l'inconscient est fait. Mais ce qu'a apporté Freud, c'est la mise en ordre de l'inconscient dans l'expérience analytique, et plus précisément dans le discours analytique.

Nous faisons donc de Freud, non seulement le découvreur de l'inconscient, mais encore l'inventeur du discours analytique qui pose l'inconscient comme freudien. Cette invention est celle d'un apport de logique fait à l'inconscient. L'expérience analytique en elle-même est déjà une logification de l'inconscient. L'inconscient, on peut l'exploiter de bien d'autres façons. On peut l'exploiter de façon poétique. C'est même ce qu'on a fait dans la règle avant Freud. On peut l'exploiter de le mettre de côté.

Cet inconscient, Freud l'a saisi dans une logique qu'on banalise quand on l'appelle seulement le cadre de l'expérience. Ce qu'on désigne comme un certain rite, il faut le reconnaître comme une mise en place logique et y opérer à ce titre. C'est en quoi le refus de la logique dans la psychanalyse va contre l'expérience elle-même. L'analyste doit savoir que c'est à titre logique, et même à titre de fonction logique, qu'il entre dans l'expérience.

À cet égard, la logique est ce sans quoi – j'accentue là une formule de Lacan – l'interprétation serait imbécile. En quoi, sans la logique, l'interprétation serait-elle imbécile ? Sans la logique, l'interprétation, disons-le, ne serait que du sens. C'est en quoi Lacan met Jung, à côté d'Abraham, parmi ceux qui ont répondu à Freud par des nuées de ténèbres. C'est la valeur du retour à Freud que d'évacuer ces nuées d'obscurantisme qui ont été le premier effet de la découverte et de l'invention de Freud. À cet égard, Jung se laisse mener par l'interprétation sans la logique. C'est ce qui le conduit au sens, et même à l'essence, dans la mesure où l'archétype est une resucée de l'*eidos* platonicien.

L'interprétation avec la logique, c'est celle qui part du signifiant, c'est-à-dire de ce qui est dit. En cela, il y a au moins un point de convergence évident entre l'injonction logique et l'injonction analytique, à savoir qu'il y a, dans la logique, le principe de tolérance, et qu'il y a, dans la psychanalyse, l'association libre. C'est la même chose, c'est-à-dire qu'au départ tout est possible et qu'il

s'agit seulement de continuer. C'est là que le principe de Lacan, à savoir qu'il n'y a de sérieux que de la série, trouve son fondement. Ça veut dire qu'au départ, ça n'est jamais sérieux. Au départ, c'est arbitraire. Au départ, c'est n'importe quoi. Ça ne devient sérieux que de la suite. C'est vrai pour la psychanalyse comme pour la logique. Une fois que c'est dit, s'implique une suite. Et l'on ne peut mettre en question ce qui a été dit, et même le point d'où c'est dit, qu'à partir de cette suite. *« Sommer le dire à partir de la suite logique »*, dit Lacan. Sommer, c'est faire une sommation. Mais ce n'est pas sans évoquer la somme, la somme logique de l'ensemble des dits pour en obtenir le dire.

C'est là qu'il faut apercevoir que le réel est une catégorie logique, c'est-à-dire qu'au départ tout est possible mais que ça cesse d'être possible dès qu'on continue. Plus on poursuit, et plus se fait pressant l'impossible, l'impossible à dire après ce qui a été dit. Quand Lacan formule que l'impossible c'est le réel, c'est dire que le réel est une catégorie logique parce que l'impossible l'est. La logique est un appareil signifiant soumis à un impératif de cohérence, et, sans cet appareil, il n'y a pas d'impossible. C'est même pourquoi il n'y a pas de physique scientifique avant qu'elle soit mathématique, c'est-à-dire contrainte par un appareil logique.

La valeur de ce rappel du réel comme catégorie logique montre que c'est une catégorie qui relève du signifiant. C'est pourquoi il est impensable de dire que l'analyste fait fonction d'objet *a*, si l'on n'admet pas que cette catégorie relève du signifiant. Si l'on ne prend pas en compte le caractère de fonction signifiante qui est ici désignée, c'est de nature, il faut le dire, à obtenir un sensationnel effet d'obscurantisme.

En même temps qu'il y avait le comportementaliste, on s'est occupé, dans un autre chapitre, de ce qu'on a baptisé « ma lecture de Lacan ». On a en quelque sorte examiner le rat que je suis, et cela pour faire valoir, à la Roudinesco, qu'il y avait bien entendu cette lecture, mais qu'il y en avait d'autres possibles. Évidemment, Roudinesco, elle n'apprécie pas la logique dans la psychanalyse. Elle croit que c'est de mon fait que Lacan ait logifié la psychanalyse. Et comme elle néglige cette logique, elle ne sait pas du tout ce qu'elle dit quand elle parle de lectures possibles. Moi, je laisse volontiers, à qui veut, les lectures possibles, je me contente de la lecture impossible, c'est la seule intéressante. D'autant que les lectures possibles de Lacan, depuis le temps qu'elles sont possibles, elles le restent. On n'en voit pas beaucoup qui, prenant un autre point de départ, démontrent par la continuité que ça essaye d'attraper quelque chose. Nous ne sommes même pas là dans un problème de suite. Ces lectures, elles n'ont pas été commencées, ce qui ne veut pas dire qu'elles ne commenceront jamais. Je pense qu'elles commenceront à partir de ce qu'ils ont appelé la mienne, et qui n'est pas la mienne du tout. Elles commenceront à partir de la prise en compte des dits de Lacan et de la reconstitution à faire de son dire.

Je distingue tout à fait l'impératif de lire logiquement Lacan – impératif qui ne constitue pas en lui-même une lecture mais un principe – de ce qui, après, relève de la ponctuation à donner à son enseignement. À cet égard, je ne considère pas que je n'ai qu'une lecture, puisque, selon le point de départ que je prends chaque année, je suis pour ma part chaque fois conduit à lire autrement Lacan, à le faire pivoter autrement, à partir de la fixion d'un point que je prends chaque année. Et là, d'autres s'y essayent.

Evidemment, quand ça continue, quand ça se soutient, eh bien, il y a des raisons à ça. Ce ne sont pas toujours les meilleures, puisque l'Eglise, par exemple, continue depuis bien plus longtemps que nous. Ça montre que ce qu'elle dit doit être fondé dans la structure. Et Lacan ne va pas à le nier. De l'IPA aussi. Dès lors qu'elle continue – mais c'est sans n'avoir plus rien à dire – on peut supposer qu'elle trouve ses raisons dans la structure, et précisément dans la structure de l'expérience analytique.

Tout ceci nous montre que l'interprétation est à prendre en bonne logique. La bonne logique est celle qui procède à partir de l'impossible. C'est, pour le dire dans les termes de Lacan, *« celle qui ordonne ses modes de procéder d'où elle accède ».* C'est à partir du point où elle accède, donc en après-coup. C'est en quoi, la dernière fois, je pouvais dire que la fin de l'analyse est aussi présente en chacun de ses moments – d'où elle accède, c'est-à-dire à l'impossible.

Cette logique, il faut encore la situer. Pour le dire vite, puisque l'heure avance, je dirai que cette logique n'est pas une logique de la proposition. La logique de la proposition est une logique qui est dans le vrai, dans le vrai et le faux. C'est une logique qui est celle du dit, en tant que le dit est de la dimension, de la dit-mention, de la vérité. C'est en quoi Lacan peut dire que, à chaque logique de la proposition, reste son imbécillité. L'interprétation qui ne veut pas être imbécile, elle est au niveau où il n'y a pas de métalangage qui dise ce qui est vrai ou faux. Pour dire ce qui est vrai ou faux au niveau de la proposition, il faut toujours une instance supérieure qui le décrète. Il faut un métalangage. Toute logique de la proposition est gérée par un métalangage.

La logique de l'interprétation, elle, est au niveau du *« il n'y a pas de métalangage »*, c'est-à-dire au niveau du dire et non pas du dit. C'est même en quoi le dire du sujet dans l'expérience analytique ex-siste. Il existe hors de la dimension de la vérité où se rassemblent les dits. Il y a extériorité, ex-sistence du dire au dit. Le dire de Freud comme le dire de Lacan, comme celui du moindre sujet dans l'expérience analytique, vaut comme un moment d'ex-sistence. C'est ce que Descartes a traduit, a décalqué, et en même temps a maçonné, dans son *« Je pense, donc je suis ».* Il s'est aperçu que le sujet comportait, dans son dire, un moment d'ex-sistence. C'est faire valoir qu'un dire n'a pas de sens comme tel et qu'il doit prendre son sens.

Ce que comporte la théorie des discours de Lacan, c'est que tout dire ne prend son sens que de la place du semblant. Cette donation de sens – pour reprendre l'expression phénoménologique – ne s'opère jamais que de la place du semblant. C'est ce qui fait que des ex-sistences, il y en a plusieurs. Il y a l'ex-sistence du dire, mais il y a encore l'existence de ce qui fait semblant, et par excellence celle du S_1, du signifiant-maître. Il y a encore l'ex-sistence de ce qui fait butée, c'est-à-dire l'ex-sistence du réel. La thèse de Lacan, la thèse que concrétise l'OPA de Lacan sur Freud, consiste à formuler le dire de Freud comme prenant sa place du semblant, mais aussi comme étant le seul à prendre son sens de partir de petit *a*, c'est-à-dire dans un réel aperçu comme semblant. Et cela de telle sorte, que ce semblant de réel puisse être formulable.

Ces deux catégories ne sont pas là à s'opposer. Je voudrais le marteler, puisque je me suis aperçu que ce que j'avais formulé dans « Des réponses du réel » n'avais pas porté assez.

Le réel est du semblant, c'est-à-dire de la logique. Et c'est même ce qui explique qu'il soit impossible de dire vrai du réel. On ne peut dire vrai que des dits ou des propositions. D'ailleurs, *semblant de réel,* c'est bien ce qui fait la différence du réel et de l'être. On appelle être, un réel qui ne serait point de semblant. C'est dire qu'un dire, quel qu'il soit, celui de Freud, de Lacan, ou celui du sujet sur lequel porte l'interprétation, ne peut jamais que s'insérer. De deux choses l'une : ou on s'enferre ou on s'infère. Ça veut dire que l'on ne peut jamais que le conclure. C'est en quoi une interprétation privée de logique est imbécile. Ce qui anime les dits de l'analysant, c'est que ce réel, tout de semblant qu'il soit, c'est-à-dire appareillé à la logique, est impossible à traduire en termes de vérité. C'est cette inadéquation qui est au principe de la série analytique. C'est dès lors à partir de la mise en place logique de ce qui est énoncé, que l'interprétation à chance de pouvoir porter sur le point à partir duquel se fait le dire.

Lacan n'a pas cessé d'interpréter Freud logiquement, c'est-à-dire de faire appel de ses dits à son dire, constatant, je le cite, *« que Freud a greffé un organisme parasite sur son dire ».* L'organisme parasite, c'est ce que j'ai évoqué rapidement en parlant du positivisme naturaliste, mais il y a d'autres surgeons, d'autres parasites qui sont venus se greffer sur le dire de Freud. C'est au point que ce parasite a fait, selon Lacan, de nouvelle greffe dans l'œuvre de Freud.

L'interprétation de Lacan sélectionne dans Freud, elle sélectionne ses dits selon ce qui est conclu de son dire. En cela, Lacan s'est lui-même interrogé sur son propre dire, sur son propre dire en tant qu'existant hors de ses dits à lui. Certes, il pouvait avouer que, pour lui-même, son dire était, au départ, en quelque sorte oraculaire, ce qui veut dire qu'il n'était pas mathème. Il ne l'est pas au départ mais il s'agit qu'il le devienne après. C'est ça la question de Lacan, ce n'est pas la mienne, ce n'est pas moi qui a introduit la logification là-dedans. La question de Lacan, c'est comment faire un mathème du dire, c'est-à-dire un mathème de ce qui est hors de la dimension de la vérité.

C'est au point qu'il a reconnu ne pas pouvoir rendre compte de ce qu'il enseigne. Il ne peut rendre compte d'où il a fixé ce à partir de quoi il énonce. Il n'a pu qu'en suivre les effets dans le discours analytique. Nous, nous sommes au niveau des effets du dire de Lacan. Une place, là, nous est laissée, qui est de rendre compte de ce que Lacan enseigne, c'est-à-dire de la fixion à laquelle il a procédé.

C'est là que je retrouve ce que j'annonçais au départ, à savoir la passe et ses paradoxes lacaniens. L'identification veut dire que l'existence du sujet, du sujet en tant que dire, prend son sens du signifiant-maître comme semblant. S_1, c'est ce à partir de quoi le dire prend son sens pour le sujet. Et si nous pouvons mettre en face la pulsion, c'est dans la mesure où la pulsion, elle, concerne l'accès au réel comme impossible. Ça nous indique, dans ce que nous appelons la passe, que la production ou la chute de S_1 veut dire que son dire ne prend plus sens pour le sujet, ou mieux – pour ne pas faire confusion avec ce qui serait panique et désorientation – que le sujet aperçoit d'où son dire prend sens. Disons que le sujet, par petit *a*, aperçoit à sa portée d'où il prend jouissance.

C'est ce que veut dire l'ordre que j'ai introduit entre le désêtre et la destitution subjective. Premièrement, la passe a un effet de désêtre, c'est-à-dire que se dénude pour le sujet l'existence de sa place. Deuxièmement, dans un temps

logique, la passe a effet d'être. Ça ne veut pas dire que soit pour autant surmonté le semblant de réel. Le fait que nous disions *effet* d'être, en indique assez le statut de semblant. Le paradoxe lacanien de la passe, c'est de savoir comment le désêtre de l'idéal – la production de S_1 – peut pourtant dans la passe *s'affubler* – c'est le terme de Lacan – d'un idéal nouveau.

Le sujet supposé savoir est au fond une illusion de l'être de l'idéal. Le sujet supposé savoir comme principe-pivot du transfert, il tient au trait unaire comme tel, il tient à S_1. La production de S_1 détruit en elle-même l'illusion de l'être de l'idéal. Alors, comment, dans la passe, le sujet supposé savoir se trou-verait-il rétabli ? Le transfert de savoir, qui n'opère plus au bénéfice de l'ana-lyste, se trouverait opérer au bénéfice de la communauté analytique. C'est bien ce que comporte la passe : qu'on vienne témoigner de son expérience pour que ça serve aux autres. Quelle est donc la supposition de savoir qu'il faut faire à cette communauté et à ce qu'elle délègue sous les espèces d'un jury ou de car-tels ? Quelle supposition de savoir faut-il pour que cette passe fonctionne ? La question du savoir est cruciale à la fin de l'analyse.

Les effets du dire de Lacan dans le discours analytique ont, il faut le dire, des effets massivement crétinisants, puisque l'on voit, par exemple, inventer des passes sans sanction. Des élèves post-lacaniens reprennent la passe à leur compte, mais en en soustrayant l'instance du jury, cela dans un esprit anti-autoritaire et soixante-huitard. La passe sans sanction est pourtant une contradiction dans les termes. Refuser la sanction, ça signifie seulement qu'ils reculent à assumer, se sentant vraisemblablement trop morveux, la supposition de savoir que comporte cette fonction.

Ordonner ainsi l'effet de désêtre et l'effet d'être, vous permet de vous souvenir que j'ai ordonné aussi bien le passeur et le passant. Le passeur est dans l'effet de désêtre, c'est-à-dire que son dire a pour lui perdu son sens et sa jouissance, ce qui rend spécialement propre le passant à lui transmettre des effets de sens comme à une plaque sensible, comme par une réaction chimique. Quand le passeur se rapporte à l'instance du jury, on devrait pouvoir lire sur lui, sur les effets que ça lui fait, quel est le statut du passant. Peu importe que ça lui plaise ou que ça ne lui plaise pas, qu'il soit pour ou qu'il soit contre. Ce n'est pas déterminant. Ce qui est déterminant, c'est qu'on puisse, sur lui, en lui, lire s'il a ou non rencontré l'effet d'être.

Le sujet qui s'est adressé à lui comme passant, témoigne qu'il a ce qui est pour lui la clé de l'impossible, à savoir qu'il a acquis, de l'ensemble de ses dits, le principe de son dire. Chaque passe répète ce qui est l'enjeu de Lacan, à savoir : saura-t-il, de son dire, faire mathème ? Ça autorise qu'on rende compte de la passe. Ça autorise que le jury en rende compte sous cette forme, à savoir comme une collection de dires particuliers. Il ne s'agit pas que ce jury généralise ou fasse des allusions, mais qu'il présente une collection de dires mathémisés, et qu'il fasse valoir dans le particulier comment tel patient a su plus ou moins faire mathème de son dire.

Il y a là, en même temps, une distance qui est maintenue à l'égard de S_1. S_1, ça veut dire, pour un sujet, que ça parle de lui. Eh bien, l'enjeu de la passe, c'est de sélectionner un sujet tel que ça ne parle plus de lui, que ça ne parle plus de lui quoi qu'on dise. À cet égard, de lui rendre un S_1 comme titre dans la communauté analytique, ça ne fera pas davantage que pour lui ça parle de lui.

Ce n'est pas qu'il s'en fout, le sujet, que ça parle de lui. Il ne peut pas s'en foutre, c'est humain. Mais ça se passe ailleurs. Ça se passe ailleurs que là où il y a ragots, rumeurs, ceux qu'on vous rapporte de façon aimable et avec lesquels ont fait des bestsellers. Les ragots et les rumeurs cherchent toujours à viser le sujet dans son manque-à-être. Le *faire parler de soi* est pour l'analyste un idéal d'affublement. Être célèbre, être notoire, faire parler de soi, c'est tout à fait contraire à ce que comporte la passe. Le sujet ne fait jamais autant parler de lui, que lorsque pour lui, ça ne parle plus de lui. C'est quand le signifiant ne parle plus de lui pour lui-même, que le sujet est alors vraiment insigne.

Être riche, je le disais, c'est autre chose. Ça ne concerne pas le sujet, ça concerne précisément le solde cynique de toute cette affaire. On peut dire, pour reprendre le terme de saint Thomas, que c'est quand tout ça vaut comme *palea*, comme déchet – le S_1 vaut comme déchet, le savoir vaut comme déchet, le sujet aussi, et encore petit *a* lui-même –, quand tout vaut *sicut palea*, que la dernière dérision, en effet, c'est d'être riche. C'est ce qu'on a vu pour Lacan.

Pour vous laisser quelque chose de précis durant ces quinze jours où ce cours s'interrompt, je vais écrire au tableau la conclusion provisoire de cette série.

$$\mathbf{S_1} = \boldsymbol{a} \qquad \mathbf{\$} = \boldsymbol{a}$$
$$\mathbf{S_1} = \boldsymbol{a} \qquad \boldsymbol{a} = \boldsymbol{a}$$

Je vous laisse donc le temps de méditer sur l'usage que l'on peut faire de ces quatre formules, et je vous donne rendez-vous le 4 mars.

XIII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 4 MARS 1987

Je vous ai un peu oublié pendant ces vacances, ce qui veut dire que j'ai travaillé pour moi, c'est-à-dire aussi pour vous, mais pour un peu plus tard. Ça produit donc, évidemment, un certain décalage. Mais comme vous êtes ici chaque semaine, je vais essayer de faire le joint.

Il faut avoir une grande confiance dans l'expérience analytique pour faire un tel cours, puisque, par tout un côté, ce cours consiste à vendre la mèche, à éventer cette mèche, qui est un petit cordon que l'on met en contact avec un combustible. Cette mèche, quand on l'allume, ça met le feu. C'est ce que Lacan a fait : vendre la mèche de l'expérience analytique, et ce, jusqu'à même formuler l'ambition que la psychanalyse finisse par montrer la corde, comme l'on dit de quelque chose qui est usé. Il l'a voulu au point de se consacrer, dans ce qui s'est trouvé être la fin de son Séminaire, à ce qu'on a appelé les nœuds, les nœuds concrétisés par des ronds de ficelle, par des cordons, des cordes, des tresses et autres objets de ce type – ce qui, dans le même temps, faisait s'évanouir, se dissiper les significations qui ont cours dans la psychanalyse.

On peut penser que c'était un risque mesuré, dans la mesure où personne ne comprenait. On pouvait sans doute refaire des nœuds à la suite de Lacan, mais ça n'assurait personne d'entrer dans la logique qui le conduisait. Pourtant, d'une certaine façon, on le comprenait, c'est-à-dire qu'on pouvait vibrer avec lui. Mais cette compréhension par vibrations n'assurait personne de la logique de cette recherche. Ce mot de recherche avait été proscrit par Lacan quand il avait rappelé le mot de Picasso : *« Je ne cherche pas, je trouve. »* Mais toute cette fin, toute cette queue de son Séminaire, il a dû explicitement, et à plusieurs reprises, la mettre sous l'exergue de la recherche, d'une recherche qui ne trouve pas.

Mais pourquoi ne pas, là aussi, le suivre ? – le suivre là où il n'a pas trouvé ce qu'il cherchait dans cette queue du Séminaire qui s'est quand même étendue sur plus de cinq ans. Ses Séminaire de trouvailles s'arrêtent avec *R.S.I.* Son rythme, dans ces Séminaires-là, il était plutôt de l'ordre de deux ans maximum. Ils étaient appuyés, supportés par un schème construit ou emprunté au discours de la science, qui aussi bien se trouvait là reconstruit. Quand Lacan édifie son graphe du désir, ça dure deux ans, et puis il fait *L'éthique de la psychanalyse* où il ne remet pas ce graphe au tableau.

Nous sommes nombreux à avoir assisté à cette queue du Séminaire, à ce piétinement dont les coordonnées sont restées opaques. C'est en quoi ce *vendre la mèche*, ce *faire montrer la corde à la psychanalyse*, n'a pas eu au fond de conséquences. La mèche, dans l'expérience analytique, c'est quelque chose de tout à fait précis. La mèche, c'est le sujet supposé savoir. Et le combusti-ble, c'est l'inconscient. Nous avons le sujet supposé savoir comme mèche qui active le signifiant dans l'inconscient.

Mettre à nu le sujet supposé savoir, quelles conséquences ça comporte ? – le mettre à nu du seul fait de l'isoler en tant que tel, non pas comme sujet du savoir, mais comme seulement supposé. Le mettre à nu, c'est l'isoler comme un effet de signification. Et est-ce qu'à l'isoler comme effet de signification, on n'empêche pas que dans l'expérience il puisse valoir comme réponse du réel ? C'est de là qu'a pu venir la notion qu'il y avait lieu de le protéger, de le protéger du regard et de l'ouïe de ceux qui, eux, devraient en être dupes, à savoir les analysants. D'où l'idée d'une partition fondée sur qui est analyste et qui est analysant, laissant les uns être dupes du sujet supposé savoir, et constituant par là-même les analystes comme des non-dupes, des non-dupes du sujet supposé savoir.

C'est ce à quoi Lacan, juste avant de s'engager dans son *R.S.I.*, a répondu par *Les non-dupes errent*. C'était sans doute la condition pour pouvoir s'avancer dans ce qui s'est trouvé être le dernier moment de son enseignement, celui où il a poussé à son comble ce déshabillage de la psychanalyse. C'est l'ambition qui parcourt et qui oriente cet enseignement, avec l'effet que l'on peut appeler l'effet *le roi est nu*, et qui, pendant tout un temps, a effarouché ses collègues et ses contemporains. Ils en ont été molestés. D'ailleurs, ils s'en sont presque tous détachés. Ils se sont détachés de celui qui ainsi déshabillait la psychanalyse. Dans le même temps, ça en amenait d'autres.

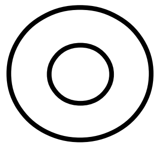
Mettre à nu le sujet supposé savoir et expliquer de la façon la plus réaliste comment ça fonctionne au ras de l'expérience, est-ce que ça a lésé l'expérience analytique ? Est-ce que ça l'a démantelée ? Est-ce que ça l'a noyée ? Au contraire, c'est un fait que ça l'a dynamisée et que ça l'a étendue. Si l'expérience analytique était une initiation, alors, dévoiler son mode d'opération, dévoiler sa fin et être très précis sur sa technique, ça l'aurait en effet rendu vaine. Ça aurait produit une désaffection pour l'expérience. Mais c'est un fait que ça ne s'est pas passé ainsi, et que l'on peut déjà dire, sans se précipiter, que c'est là un témoignage d'expérience que la psychanalyse n'est pas une initiation. Il faut croire que son néant n'est pas un pur néant, pour que le fait d'annoncer que le sujet supposé savoir n'est qu'un idéal dont le désêtre se dévoile à la fin de l'analyse, ne mette pas fin au désir de s'y engager. C'est peut-être le cas pour certains, mais c'est un fait d'expérience que ce n'est pas le cas pour le plus grand nombre.

Isoler le sujet supposé savoir, déshabiller le psychanalyste du savoir, disjoindre le savoir, pourquoi cela n'a-t-il pas donné lieu à des effets de catastrophe sur la pratique de la psychanalyse ? Eh bien, c'est que ça lui a restitué l'ignorance. C'est en définitive ce don que Lacan a fait à la psychanalyse : il a restitué l'ignorance à ses praticiens, il les a mis en mesure de pouvoir traiter la passion d'ignorance.

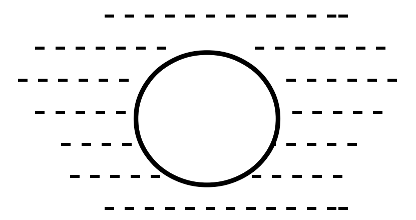
Le sujet supposé savoir est corrélatif de cette passion de l'ignorance – qui désigne quoi ? Il faut la prendre de la bonne façon, et ne pas entendre par là la passion de ne rien savoir. La passion de l'ignorance désigne exactement le savoir en tant qu'il est ensemble vide. C'est le savoir comme nettoyé, évacué, mais pour autant que, de cette évacuation, demeure le concept ou le cadre du savoir. C'est à la mesure même du non-savoir, que le savoir est susceptible de s'inscrire. C'est en quoi ce qu'on ne sait pas, le non-su, n'est pas un néant. Le

non-su, selon la formule de Lacan, peut valoir comme le cadre même du savoir.

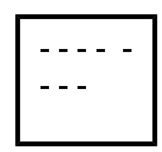
À cet égard, il ne faut pas s'imaginer que l'on sait beaucoup de choses, qu'il n'y en a que quelques petites qu'on ignore, et qu'il y aurait donc, dans l'ensemble plein du savoir, une ignorance à situer. Il y aurait une ignorance dans le savoir. Ce serait alors un schéma constitué ainsi :



Ce que comporte le traitement correct de la passion de l'ignorance, c'est autre chose. L'ignorance, elle est au pourtour :



Elle est au pourtour de la place vide laissée pour qu'il puisse y avoir savoir, ou plus exactement invention de savoir. La passion de l'ignorance veut dire invention de savoir. Elle n'est que l'autre nom de l'invention du savoir. Faire comme si on ne savait rien, c'est très simplement la condition pour qu'un analyste continue de s'intéresser à l'analyse, et spécialement à son analysant, à ce que cet analysant lui apporte ici, dans la place vide que l'ignorance de l'analyste offre, offre à l'invention de l'analysant :



C'est la condition pour que, dans chaque cas, ça puisse être à chaque fois comme la première fois. Evidemment, au fur et à mesure qu'on se rencontre, ça commence à foisonner, et cette place vide commence à se remplir. Il n'empêche qu'à chaque fois qu'on se rencontre, c'est un peu comme si c'était la première aussi bien. J'avais dit que la fin de l'analyse était présente à chaque séance, et je balance aujourd'hui cela, en disant que le début est aussi bien présent à chaque séance.

J'ai dit : faire comme si on ne savait rien. Est-ce à dire qu'il ne s'agit que d'un artifice ? Eh bien, je ne le crois pas. L'analyste doit être, si je puis dire, transi jusqu'à l'os par cette passion de l'ignorance. *Faire comme si*, ça ne désigne pas un artifice, une blague. Ça désigne quoi ? Ce que la passe est supposée attester, à savoir la passion d'ignorance d'un analyste.

Je rapporterai ici la parole d'un analyste italien, le plus fameux dans son pays, Cesare Musati. Cette parole, il l'a prononcée juste à côté de moi, en parlant de son analysant devenu par après le second analyste notoire d'Italie, le nommé Fornari, aujourd'hui disparu. J'ai déjà dit que j'avais cueilli de Musati ce qui avait été la question de Fornari à la fin de son analyse. Il lui avait dit : *« Mais, maître, l'inconscient, qu'est-ce que c'est ? »* Cesare Musati ne rapportait sûrement pas cela pour grandir la stature de Fornari, puisque c'était un peu dévalorisant dans sa bouche. Pourtant, on peut prendre ça autrement. On peut considérer que pouvoir dire cela à la fin d'une analyse, c'est de bon augure. Ca formule exactement que Fornari avait quelque chose pour s'accrocher à son premier analysant. On peut dire qu'à chaque fois, qu'à chaque séance, il y a lieu de se poser cette question. Cette parole de Musati, je ne la prends pas mal. C'est la seule qui m'a vraiment frappé dans son discours. Ça sonnait vrai.

Eh bien, ce que je propose ici, c'est que la passe soit la vérification de la passion de l'ignorance. Pour jouer avec les mots, comme Lacan l'a fait à répétition dans cette queue de ses Séminaires, on pourrait dire : la *passe-ion* de l'ignorance. La question, oui, est de savoir si l'ion de l'ignorance est bien là dans la passe. Un ion, c'est un atome. Ne me demandez pas d'excéder mes connaissance en physique nucléaire. Un ion, c'est un atome chargé d'électricité.

Dans la passe, on ne peut pas attester des capacités transférentielles du candidat. On ne peut pas savoir combien de signifiants du transfert il est susceptible d'activer. Et ce n'est pas à cela que ça ce juge, sinon ça se jugerait après un temps d'expérience analytique. On ne peut pas directement juger le candidat à ses capacités de faire surgir le sujet supposé savoir dans l'expérience. Mais ce qu'on peut faire, c'est attester la présence de ce qui conditionne l'activation de l'inconscient, et c'est là ce que j'ai appelé le ion de l'ignorance. À cet égard, cette procédure pose la question de savoir si l'ion est là ou n'y est pas. Et de ça, on ne peut pas faire semblant. On ne peut pas faire semblant de l'ion de l'ignorance, parce que la condition pour qu'il émerge, c'est qu'un sujet ait fait l'expérience de ses limites, c'est-à-dire qu'il ait mesuré d'où son dire prend sens et jouissance.

Pourquoi cet *avoir mesuré d'où son dire prend sens et jouissance* est-il équivalent à la présence du ion de l'ignorance ? C'est qu'il ne peut l'avoir mesuré qu'à mesurer du même coup que ça ne vaut que pour lui. Ce que comporte cette mesure prise de son expérience analytique comme sujet, c'est la particularité de cette expérience. Ce qu'il doit en avoir appris, c'est un savoir, mais un savoir en tant qu'il ne vaut que pour lui, en tant qu'il ne vaut pas pour les autres. Il n'y a aucune raison pour que quelqu'un d'autre, même parlant la même langue, donne un poids comparable au poids que l'on donne à tel ou tel mot. Je suis là au niveau où l'expérience analytique opère et pas au niveau où l'on vous dit : *vous prenez à gauche , puis à droite, et vous trouvez le bureau de tabac.*

Mais enfin, il y a là une zone d'entente : on arrive quand même à savoir faire ce qu'on vous dit de faire. Je m'en suis aperçu, à ma grande surprise, à tou-

jours éviter de faire fonctionner des appareils modernes, c'est-à-dire japonais, avec des tas de boutons et de compteurs, persuadé que le malentendu serait tel que je ne saurai jamais où il faut appuyer. Eh bien, j'ai quand même fait l'expérience, et, à la condition d'avoir un manuel d'utilisation et de ne pas manquer une ligne, de relire plusieurs fois et d'opérer une bijection entre le schéma est l'objet, je me suis aperçu que ça se mettait en marche assez facilement. C'est là la preuve qu'il y a une zone où l'on arrive à s'entendre.

Évidemment, ça ne fait pas sens. Ces manuels techniques sont de l'ordre des S_1. Ce sont des manuels d'instructions, de commandes, et, si on les accepte, si l'on s'y fie, nos doigts appuieront sur les boutons qui conviennent. On ne précise pas avec quel doigt il faut appuyer sur tel bouton. Il n'y a pas le problème des placements de doigts comme au piano. Ces appareils sont d'ailleurs faits pour qu'à défaut de savoir jouer du piano, vous puissiez quand même en entendre – ce qui ne va pas de soi immédiatement. Je relisais des articles un peu datés, des articles des années 50, de René Leibowitz, chef d'orchestre et critique musical. Eh bien, à l'époque, ça n'allait pas de soi pour lui d'écouter de la musique en glissant un machin dans une machine ou en tapant sur trois boutons. Il était encore assez proche du moment de l'invention de ces appareils, pour qu'il soit sensible à une certaine désacralisation de la musique. Aujourd'hui, c'est devenu une commodité comme une autre. Quand on en a marre, ce n'est pas comme au concert où il faut déranger quand même pas mal de monde pour s'en aller. Il suffit, à un moment donné, d'appuyer sur un bouton et c'est tout. L'introduction de ce genre de remaniements n'est donc pas sans conséquences sur l'objet en question. Dans la psychanalyse, parfois, on essaye. On essaye d'arrêter l'analysant comme on arrête le microsillon ou le disque compact. Mais enfin, l'appareil proteste.

Revenons à cet ion de l'ignorance. Il se mesure précisément au confinement du sujet dans son autisme, c'est-à-dire ce défaut d'assurance quant à ce qu'il peut dire. Il n'a pas l'assurance que quoi que ce soit qu'il puisse dire, fasse sens ou le même sens pour quelqu'un d'autre. Nous en avons eu un exemple magistral, magistral d'humilité, précisément avec Lacan, avec sa queue du Séminaire qui est tout entière prise entre cette conviction de l'autisme et la constatation du nombre de personnes que ça attire. C'est pris dans ce clivage, dans cette contradiction : un savoir qui n'est que pour lui, c'est-à-dire pas pour les autres, et qui pourtant les attire.

Mais quel savoir ? Quel savoir de la fin de l'analyse ? Ce savoir, c'est le savoir d'un certain nombre d'évanescences, d'un certain nombre de mutations subjectives, c'est-à-dire de paroles qui ont fait acte et d'où le sujet s'est trouvé transformé. Ça veut dire que l'on sait quelque chose sur quelque chose, mais que, précisément, ce quelque chose n'existe plus. On le constate de la façon la plus certaine dans l'analyse. Par exemple, pour tel sujet, ça devient manifeste à ceci, qu'il ne rêve plus de la même façon, qu'il ne rêve plus avec les mêmes figures, et en plus, qu'il ne rêve plus dans la même logique.

Alors, qu'est-ce que vaut, à ce moment-là, ce qu'on a pu apprendre des rêves que l'on faisait avant ? Il y a là un nouveau savoir qui est exigé. C'est un savoir qui est de souvenirs. C'est la vérité de ce qu'on appelle l'anamnèse dans l'expérience analytique. Le savoir dont il s'agit, n'est que le souvenir de ce par quoi on est passé. C'est dire que ce savoir n'est pas stable. Ce n'est pas celui d'une

vérité qui pourrait se contempler. C'est le savoir d'une vérité à transformations, le savoir de quelque chose qui s'est évanoui.

La procédure de la passe tend à convertir ce savoir pour soi, qui est en même temps un savoir de l'évanoui, en savoir pour l'Autre, et en savoir stable. C'est pourquoi la passe est liée à la transmission et est en elle-même une invitation au mathème. Elle est un passage de l'analysé à l'enseignable, passage de ce qui a pu être analysé à la possibilité d'enseigner, d'enseigner au jury. Mais pas directement, puisque, à ce passant, on ne lui délègue pas un maître, comme l'est tout un chacun qui est dans la position de dire oui ou non à la demande de nomination. On ne lui délègue pas un maître, on lui délègue un élève, un étudiant, un apprenti, pour qu'il lui fasse la place sur ce savoir pour lui. On le tient en effet pour responsable de ce que l'étudiant en sera éduqué ou non.

On peut toujours dire que ce n'est pas juste, qu'il y a des bons étudiants et des mauvais. C'est pour cela qu'on en met deux : ça laisse plus de chances. On en met deux et on considère l'enseignant responsable de ce qu'il aura réussi ou non à transmettre aux deux. Le jury fait là l'inspecteur, comme il y en a dans les classes de l'enseignement secondaire et primaire. L'enseignant, dans les hautes sphères de l'Education nationale, on le note. On vient dans sa classe, on considère comment il fait classe et si ses élèves sont par lui éduqués. On ne peut pas faire ça directement dans l'expérience analytique, puisque c'est contraire à sa structure. Mais ce qui n'y est pas contraire, c'est qu'on puisse juger le passant au passeur, à la transformation induite dans le passeur, en tant que c'est en lui qu'est présent le désêtre. Le passeur est comme une plaque sensible, il est censé porté la marque du passant.

Mais c'est aussi évaluer chez le passant son aptitude au savoir, son aptitude à fabriquer du savoir avec son expérience. La passe n'est pas une narration. Si elle était une narration, elle pourrait devenir aussi longue que l'expérience. Le passant, à partir de ce qui a eu lieu et qui n'est plus, doit inventer du savoir. C'est à ça que l'on peut aussi bien constater la présence du ion de l'ignorance en lui. Cet ion, c'est celui de la méfiance, de la méfiance à l'égard des mots et de ce qu'ils portent comme effets de sens. C'est pourquoi cet ion de l'ignorance conduit à se fier à la lettre, c'est-à-dire sans doute au signifiant, mais en tant que débarrassé du sens. La présence de l'ion de l'ignorance conduit à ne plus faire foi qu'au maniement de la lettre, en tant qu'elle ne dépend pas des effets de sens qu'elle peut ou non produire.

Je dirai que cet ion de l'ignorance est équivalent à ce que Lacan, à propos de Joyce, a appelé son *« désabonnement à l'inconscient »*. L'inconscient, c'est au contraire ce qui amène le sujet à faire confiance aux mots. C'est d'ailleurs à ça qu'on l'invite dans l'association libre. On l'invite à y aller à pleins tuyaux dans la confiance faite aux mots, de façon à ce qu'il s'aperçoive de quelle façon ces mots vont lui faire défaut, vont faire défaut à sa confiance.

J'ai été conduit, la dernière fois, à écrire un nettoyage généralisé à la fin de l'analyse :

$$\xrightarrow{\$,\ S_1,\ S_2,\ a} a$$

C'est là une généralisation à petit *a* de tout ce qui faisait apparemment des termes différenciés du discours. Il n'y a pas d'autre sens à donner au *sicut pa-*

lea que Lacan vient prendre dans la bouche de saint Thomas, qui, à la fin de sa vie, renvoyait tout ce qu'il avait pu écrire à ce statut de déchet et de fumier. À cet égard, ce *sicut palea* ne vaut pas que pour petit *a*. Tout ce que Lacan a pu formuler sur la fin de l'analyse, met toujours en évidence, pour un terme ou pour l'autre, et selon le temps logique de l'expérience, une déchéance, une évacuation, une destitution. Si vous relisez avec cette indication les passages divers que Lacan a consacrés à cette fin de l'analyse, au moins à partir du moment où il a inventé l'objet *a*, vous vous apercevrez que, sous des termes variables et appliquées à des termes différents, c'est toujours de cette même image qu'il s'agit. Ces termes de déchéance, de destitution, d'évacuation, sont autant de caractérisations de la castration à la fin de l'expérience analytique.

Reprenons le S_1 auquel j'ai consacré pas mal de temps cette année. S_1, c'est le signifiant-maître à partir de quoi le dire prend sens. Eh bien, la fin de l'analyse formule certainement sa réduction aux déchets. De la façon la plus claire, Lacan, dans son schéma du discours analytique, écrit ce S_1 à la place de ce qui tombe. Il l'écrit à la place du produit en tant qu'il tombe. Il y a une destitution de ce qui valait comme signifiant-maître. Comme signifiant du transfert, S_1 se trouve à la fin liquidé. Il y a destitution du signifiant-maître, découverte qu'il n'y avait là qu'un n'idéal dont le désêtre devient probant :

$$\frac{a}{} \quad \frac{\$}{S_1}$$

Destitution du signifiant-maître, donc. Mais aussi bien destitution de ce que je savais, de ce de ce que je croyais savoir. L'exemple de saint Thomas, dont Lacan exemplifiait S_2, est ici également probant. La destitution de la fin de l'analyse vise aussi une destitution du savoir préalable. Et, s'agissant du sujet comme tel, comment douter qu'il y ait là aussi destitution, puisque c'est à propos du sujet comme tel que Lacan a formulé l'expression de destitution subjective, c'est-à-dire évacuation de ce qui faisait passion du névrosé, à savoir la passion du manque-à-être.

Au fond, c'est pour petit *a* que les termes de chute, de destitution, d'évacuation sont les plus problématiques, puisque c'est en lui-même que petit *a* a ce statut. Si l'on écrit par une équivalence cette déchéance, ce nettoyage généralisé, qu'est-ce que devient petit *a* ? Qu'est-ce que c'est que la déchéance de ce qui est déjà déchet ? Qu'est-ce que c'est, cette inversion que ça comporte ? Cela à quoi on n'avait pas accès devient, de par sa déchéance redoublée, disponible. C'est en quoi Lacan peut l'appeler le solde de l'opération. Le solde, c'est en effet un reste, mais c'est un reste que l'on peut prendre, un reste en tant qu'il est là devenu disponible.

La question est alors : que faire de la jouissance ? Ou encore : que devient la pulsion ? C'est cette même question qui se répercute à travers les Séminaires de Lacan. Elle s'y répercute du fait de cette logique de la triple destitution de S_1, S_2 et $\$$. Cette destitution, étant donné ce que sont ces termes, elle est formulable. Mais que devient-elle quand elle porte sur le déchet comme tel ? Cette question, je la laisse un peu en pointe.

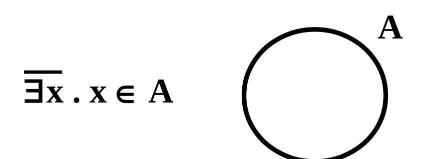
Abordons-la à nouveau, en essayant d’être plus précis sur ce que comporte l'invention de savoir. Est-ce qu'un savoir inventé est un savoir imaginaire ? Est-ce que c'est un savoir illusoire ? Ce pourrait être le cas, si ce que comporte le savoir inventé, c'est de porter sur quelque chose qui n'existe pas. À cet égard, un roman aussi invente du savoir. Il invente du savoir imaginaire, et quand ça ressemble trop, on se met à l'abri en arguant du fait que c'est imaginaire et qu'on ne doit pas s'y reconnaître. Mais on n’écrit pas, sur la page de garde des traités de logique, que toute ressemblance avec des personnes existantes ne pourrait être que coïncidence. On ne le dit pas, parce que personne ne s'y reconnaît, alors que pourtant, à très peu de choses près, c'est exactement criant de vérité. C'est bien là la thèse de Lacan : à peu de choses près, un traité de logique mathématique commence à ressembler sérieusement, et spécialement à partir du moment où l'incomplétude a pu être prise en théorèmes.

Mais quant à l'invention de savoir, il y a une différence entre le savoir imaginaire et le savoir logique. Dans les deux cas, il s'agit d'un savoir élaboré à partir de ce qu'il n'y a pas, mais ce *il n'y a pas* n'est pas saisi de la même façon. C'est ça qui fait la différence. L'ignorance dont il s'agit, elle n'à sa pointe que si elle n'est pas l'ignorance de quelque chose qui serait déjà là. Ce n'est pas une ignorance du style *je ne veux pas le savoir*. Dans la psychanalyse, il faut faire la différence. Dans la psychanalyse, ce n'est pas le *je ne veux rien savoir d'autre que ce que vous me direz*, ce n'est pas l'ignorance de quelque chose qui serait déjà là. Le sens de l'ignorance en psychanalyse, sa vertu, ce pourquoi elle est adéquate à ce dont il s'agit, c'est que c'est l'ignorance de quelque chose qu'il n'y a pas. C'est en quoi Lacan a pu parler d'invention de savoir et pas de découverte. À l'époque du savoir, il ne s'agit pas d'un dévoilement comme dans l'initiation. Dans l'initiation, on est supposé dévoiler. Dans la psychanalyse – et c'est antinomique – on est supposé inventer. L'invention de savoir n'est pas unilatéralisée du côté de l'analyste, elle est aussi bien valable et opérante s'agissant de l'analysant.

Ce que j'évoque là en ces termes, va nous ramener précisément au statut de l'Un qui est notre question. En effet, l'invention de savoir, ça suppose qu'au départ du savoir il y ait un certain *il n'y a pas*. On peut l’écrire avec le symbole que Lacan emprunte à la logique mathématique, à savoir le symbole de l'existence qui s'écrit d'un E inversé, et que nous surmontons, pour la circonstance, d'une barre de négation :

$$\overline{\exists x}$$

Ce *il n'y a pas* est la condition pour donner son sens véritable à l'invention de savoir. Si vous prenez l'ensemble A, ça veut dire qu'il n'y a pas de *x* dans cet ensemble. Il n'y a pas de *x* telle que *x* fait partie de A :



De cet A, nous pouvons faire un prédicat qui signifie *être dans A*, et que l'on peut écrire avec un chapeau. On peut faire de *appartenir à A* un prédicat et nous avons :

$$\overline{\exists x} \,.\, x \in A$$

$$\exists x \,.\, \breve{A}x$$

On voit que l'invention de savoir installe déjà le *il n'y a pas* au départ de cette invention.

Ce *il n'y a pas*, c'est le vrai sens de la passion de l'ignorance. La passion de l'ignorance, c'est accepter de souffrir d'un *il n'y a pas*. Mais en retour, quand le savoir n'est pas imaginaire, quand il s'établit sur le *il n'y a pas*, quand il est démonstratif et non pas monstratif – je prends là la littérature représentative, représentante – il nous délivre alors quelque chose qui est supposé être. Il nous délivre un certain *il y a*, même si ce *il y a* est une conclusion de l'ordre d'un *il y a ceci : qu'on ne peut pas trouver ça.* C'est quand même un *il y a*, c'est-à-dire un savoir qui conclut sur un être supposé, dont on peut dire, dès lors, qu'il existe. Il se met à exister à partir de la démonstration. C'est ce qui justifie que l'on évoque ici l'ex-sistence, comme Lacan l'écrivait, en mettant en valeur le *ex* de l'extériorité. Quand vous dites CQFD, ça se met alors à exister à partir de, et hors de, la démonstration. Ça ex-siste.

Cette articulation, elle ne vaut pas pour tous les savoirs inventés. Elle vaut pour les savoirs inventés quand on les traite de façon logique, c'est-à-dire visant un CQFD. Évidemment, c'est plus facile quand on utilise les symboles. Il suffit de mettre ça au tableau et on se dit que c'est de la logique. Mais ce CQFD, c'est ce qui devrait être présent dans toute passe. La passe en elle-même condense et exprime le CQFD d'une analyse.

Pourquoi démonstration ? Parce que la démonstration est nécessaire pour qu'il y ait nécessité. Ce qui justifie d'aborder le langage à partir de la logique, c'est que c'est cet abord qui, du langage, peut faire saillir la nécessité. C'est, après tout, dans le mot de *logos*. Ce n'est qu'à partir de la logique que peut se délivrer la nécessité. La nécessité, c'est – pour la traduire comme Lacan l'a fait – un *ne cesse pas de s'écrire*.

Pourquoi nous faut-il de la nécessité dans la psychanalyse ? Parce qu'il y en a dans l'expérience et dans ce qui motive l'expérience. Il nous faut de la nécessité logique, parce qu'il y a de la nécessité dans le symptôme. Il y a de la nécessité dans le *ne cesse pas* du symptôme. L'insistance du symptôme, cette instance insistante du symptôme, se traduit précisément par le *ne cesse pas de s'écrire.* À partir du champ du langage, on ne peut agir sur le symptôme qu'à la condition que l'association libre soit abordée par le biais où elle est association nécessaire. *Néçassociation* libre, si je puis dire.

Cette nécessité comment est-elle productive ? C'est la question que Lacan a posée. Comment est-ce que du langage, on peut faire nécessité ? Si l'on part d'un monde préalable, on est toujours dans le *il faudrait encore y aller voir*, dans le *il y a ceci mais qu'est-ce qu'il y a dessous ?* C'est la loi et, à l'occasion, ça peut-être justement la loi de ce symptôme de ne voir nulle part de nécessité, de ne pas en être sûr, de ne pas arriver à le démontrer. Quand on a ce symptôme, on est conduit à regarder sous tout ce qu'il y a dans le monde, pour voir si

par hasard on ne pourrait pas dévoiler quelque chose, à défaut de démontrer. Mais s'il y a quelque chose avant, il n'y a aucune chance que du langage, on puisse faire surgir la nécessité. Tout simplement parce qu'on ne saura jamais ce qu'il y a au départ. On ne le saura jamais complètement. Pour qu'il y ait nécessité, il faut qu'il y ait du vide au départ. C'est à la condition qu'il n'y ait rien au départ, qu'il y a chance d'engendrer une nécessité, une nécessité à partir de quoi ça se mettra à exister.

C'est pour cette raison que Lacan a articulé la nécessité et l'inexistence. C'est la même chose que la passion de l'ignorance : il faut qu'au départ, ça inexiste. Au départ, la nécessité que vous allez faire surgir, eh bien, elle n'existe pas. Au départ, la nécessité inexiste. Il ne faut donc pas s'imaginer que la nécessité était là de toujours. La nécessité, elle passe à l'existence à la fin de la démonstration, mais, au départ, elle exige l'inexistence. C'est ce que formule Lacan quand il dit que, du fait même de la produire, la nécessité, avant d'être produite, ne peut qu'être supposée inexistante. Il y a là comme un préalable, un préalable à ce que l'association libre puisse prendre la tournure du nécessaire. Le préalable, c'est que soit visée là, au départ, l'inexistence.

Cette inexistence, je disais au début qu'il ne fallait pas la confondre avec le néant. Il ne faut pas la confondre avec le néant, puisqu'elle dépend du symbole. Elle dépend de ce que le cadre soit présent, ce cadre où l'on peut constater qu'il n'y a pas. C'est du zéro qu'il s'agit et non pas du néant, un zéro qui veut dire qu'il n'y a pas, mais à la condition qu'on ait quand même au départ le concept, c'est-à-dire la place. L'inexistence, ce n'est pas le néant, puisque c'est un fait de langage. C'est en quoi le Un, le premier Un de l'insistance, le premier Un de la nécessité, le premier Un qui ne cesse pas de s'écrire, est fondé sur l'inexistence.

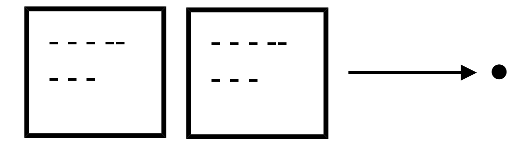
C'est là logifier ce que j'ai déjà ici plusieurs fois présenté à l'origine, mais qui s'incarne précisément au niveau du symptôme dans l'expérience analytique. L'inexistence dont il s'agit, il ne faut pas reculer à la montrer au principe même du symptôme. Dans la mesure même où le symptôme ne cesse pas de s'écrire, dans la mesure même où l'on définit le symptôme par une constante – vous allez voir ce que ça veut dire – eh bien, l'inexistence est à son principe.

Cette inexistence supposée au principe de la production de la nécessité, c'est à la fois celle de la vérité et de la jouissance. L'effacement est double. C'est l'effacement de la Chose et c'est en même temps l'effacement de tout ce qu'il y aurait dans l'Autre. C'est l'effacement de l'Autre comme ensemble vide, et c'est en même temps l'effacement de la Chose comme jouissance.



C'est en même temps la condition pour qu'un S_1 puisse s'y inscrire. Il est au fond déjà là, incarné par le cadre. Il y a un nœud de l'inexistence et de la nécessité, et il y a l'existence qui en surgit et que l'on peut alors poser comme d'avant. Une fois que vous avez déroulé vos chaînes de raisons dans l'Autre,

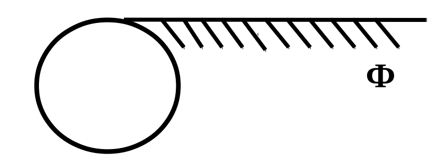
vous allez, avec votre CQFD., pouvoir poser quelque chose dont il est supposé que ça est :



Il faut s'apercevoir que c'est là ce qui a conduit Lacan aux nœuds. C'est ce qui l'a conduit aux ronds de ficelle. Il n'a rien trouvé de mieux pour incarner cette fonction de l'inexistence. Il suffit de grossir un peu ça, pour s'apercevoir que c'est matériel, et que vous avez alors le rond de ficelle.

Cette topologie des nœuds que Lacan a établie, qu'est-ce qu'elle comporte comme axiome ? L'axiome de toute cette topologie des nœuds – fort complexe mais en définitive pas tant que ça dans son principe, dans son orientation – est un axiome d'inexistence, un axiome purement logique. C'est pourquoi il serait tout à fait stupide de penser que Lacan serait passé de la logique à la topologie. Cette topologie est toute orientée par cette logique.

L'axiome de la topologie des nœuds est donc un axiome d'inexistence, à savoir que *« pour que quelque chose existe, il faut un trou »*. C'est une phrase de Lacan que je suis allé pêcher dans l'un de ses Séminaires. Pour que quelque chose existe, il faut un trou, c'est-à-dire qu'il faut un rond de ficelle avec son trou au milieu. On obtient l'existence qu'à passer par ce trou, qu'à passer par l'inexistence. Si vous ne vous laissez pas aveugler par l'imaginaire de sa topologie, vous voyez que ce que Lacan peut poser comme existant est toujours rapporté à un trou. À chaque trou son existence. Quand il s'agit du nœud borroméen, si vous avez le trou appelé Réel, on vous joint l'existence qui est liée à ce trou, et que Lacan écrit avec un grand Φ comme étant la jouissance :



J'ai dit rapidement quelque chose qui fait davantage question. Pour justifier le terme d'inexistence, j'ai évoqué, à partir d'un certain moment, la définition du symptôme comme ne cessant pas de s'écrire, et j'ai donc dit que le symptôme était une constante. C'est ce que comporte l'abord du symptôme que Lacan fraye à partir de ce moment-là et qui est une nouveauté. C'est une nouveauté puisque ce qu'on apprenait auparavant de sa part sur le symptôme tel qu'il le définissait, c'était la variabilité. Si le symptôme est message, il varie selon celui qui l'écoute, il varie selon le signifiant par rapport auquel il prend sens. Ce n'est alors pas du tout un *ne cesse pas de s'écrire* qui peut caractériser le symptôme en tant que message.

C'est là qu'on s'aperçoit que cette définition du symptôme comme ne cessant pas de s'écrire, n'est concevable, dans l'articulation de Lacan, qu'à la condition

d'appeler symptôme un certain mode de conjonction de la vérité et de la jouissance, c'est-à-dire d'inclure le fantasme dans la définition du symptôme. Ce que Lacan a appelé le *sinthome*, en prenant l'orthographe ancienne, c'est une nouvelle définition du symptôme. Il n'a pas systématiquement remplacé le mot de symptôme par celui de sinthome, il a simplement donné à entendre qu'il s'agissait maintenant d'une nouvelle définition.

À partir du moment où il parle du symptôme comme sinthome, constatez qu'il ne parle plus du fantasme, c'est-à-dire qu'il construit, en tant que sinthome, un mixte de symptôme et de fantasme. Dans la définition même du symptôme, il inclut la jouissance qu'il comporte. A cet égard, il fait du symptôme – et c'est bien ce qui est là nouveau – un mode de jouissance, un mode de jouissance par chacun de son inconscient. C'est pourquoi il peut formuler du symptôme qu'il ne cesse pas de s'écrire.

Quelle est la nécessité qui a conduit Lacan à surmonter la dichotomie du symptôme et du fantasme en formulant ce sinthome ? Eh bien, c'est ce que nous reprendrons la foi prochaine.

XIV

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 11 MARS 1987

La dernière fois, je n'ai pas prononcé le mot d'insigne qui est comme l'emblème ou le vecteur de mon cours de cette année, et il me semble que cela a suffi pour faire penser que j'avais tourné la page sur ce sujet. C'est ce qui montre bien l'usage à faire de l'insistance dans les enseignements. Lacan le signale: pas d'enseignement sans insistance. J'ai donc eu tort de ne pas redire ce mot, et j'affirme que l'insigne est bien toujours mon objet et mon thème de cette année.

J'ajoute que sa fonction doit être cernée par deux termes qui sont, premièrement, le Un ou le S_1, ou voire, comme l'indique une écriture plus ancienne et plus particulière, le grand I, c'est-à-dire l'initiale de l'Idéal du moi, la marque du trait unaire. Le deuxième terme, c'est petit *a*. L'insigne, en effet, n'est pas seulement le trait unaire. Pour en donner tout de suite une définition plus utilisable, je dirai qu'il est le trait unaire plus l'objet *a*. Puisque le thème de cette année n'est pas seulement l'insigne mais *ce qui fait* insigne, je pose, pour vous assurer que nous sommes dans notre sujet, que ce qui fait insigne tient au rapport, à l'articulation de ces deux termes : S_1 et *a* – le premier étant susceptible d'écritures diverses. Cette articulation est ce qui fait insigne dans l'économie subjective.

$$\textbf{Un} \quad \textbf{I} \quad \mathbf{S_1} + \boldsymbol{a}$$

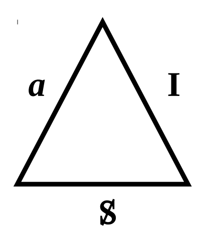
Il faut là un effort de précision, pour retrouver, voire reconstruire, la notion que certaines écritures de Lacan, forgées à d'autres fins, font précisément méconnaître. Il n'y a pas d'écriture impeccable, il n'y a pas d'écriture omnivalente. Lorsque vous choisissez d'écrire certaines fonctions, il y en a d'autres que vous mettez sous le boisseau, que vous ne mettez pas en valeur. Ainsi, l'écriture des quatre discours, qui par sa commodité est devenue matière d'enseignement et presque matière de manuel, n'est pas faite de prime abord pour mettre ça en valeur, puisqu'elle a comme matrice le discours du maître, et qu'elle fait d'emblée choir l'objet *a* comme produit à l'extérieur de l'articulation signifiante. De prime abord, ce discours ne semble pas fait pour valider ce que je formule ici sur l'insigne. D'autant qu'il interpose, entre S_1 et *a*, un troisième terme, S_2, qui semble ainsi faire médiation obligatoire. C'est au point que le signifiant semble confisquer – c'est ce qu'écrit le discours du maître – la représentation du sujet :

$$\frac{\mathbf{S_1}}{\mathbf{\$}} \rightarrow \frac{\mathbf{S_2}}{\boldsymbol{a}} \qquad (\$ \ // \ a)$$

Mais ne croyez pas que dans ce que je vais proposer aujourd'hui, qui a un certain caractère de retournement, de pivotement de perspective, je pense faire

objection à Lacan. Si c'était le cas, je le dirais. Je ne fais pas objection à Lacan, sinon – et c'est mon style – à partir de Lacan lui-même.

J'ai trouvé à supporter le point de départ d'aujourd'hui par un fragment de schéma que je suis allé chercher dans le Séminaire de 1967, et où je retrouve en fonction le ternaire que j'ai pris comme repère. Il s'agit d'un triangle dont un côté est marqué de $\$$, un autre côté de petit *a*, et le dernier côté de grand I :



Il va s'agir maintenant – avec les conséquences que vous verrez et qui ne seront pas minces – de ce ternaire-là, de ce ternaire où le sujet est encadré par deux termes qui sont à rapporter au sujet. Il s'agit du sujet en tant que $\$$, du sujet rayé, du sujet inexistant, celui auquel nous avons affaire dans l'expérience analytique, celui qui fait l'objet du coup de chiffon que l'on donne pour nettoyer le tableau avant que je vienne dans cette salle. C'est le coup de chiffon qui est préalable à l'émergence d'une nécessité de discours. L'axiomatique, où on explicite tout ce dont on va user à fin de démonstration, ne fait que mettre en forme ce coup de chiffon, c'est-à-dire la position d'une inexistence comme condition à ce qu'émerge une nécessité, une nécessité que chaque séance analytique répète pour son compte. Cette nécessité de discours répercute la toute-puissance du signifiant, cette toute-puissance qui suppose l'inexistence à son origine.

Alors, qu'est-ce que nous écrivons quand nous écrivons $\$$? Nous allons nous le demander une fois de plus. Nous écrivons deux choses et pas une seule. Premièrement, nous écrivons le sujet du signifiant, nous écrivons le sujet comme sans nom, anonyme, nous écrivons le sujet quelconque. C'est d'un usage courant pour nous. Nous écrivons le sujet sans signifiant, à condition d'entendre que nous l'écrivons comme un signifiant en moins. Au fond, le sujet, nous pouvons aussi l'écrire avec petit *s* du signifié. Lacan en a usé ainsi, et pas seulement au départ de son enseignement. Il a d'abord écrit le sujet comme un effet de signification produit par le signifiant. Il l'a écrit ensuite comme un signifiant en moins, $\$$, mais il n'en a pas moins continué, selon les besoins de la cause, de l'écrire petit *s*, et spécialement quand il l'a écrit comme sujet supposé savoir.

Ecrire le sujet comme un signifiant en moins, disons que c'est l'écrire comme ensemble vide, c'est-à-dire, tout vide qu'il soit, sous la domination du signifiant. Il faut bien, en effet, que cet ensemble vide soit tracé pour que l'on puisse dire que là, il n'y a pas. C'est donc – je me répète – une inexistence subjective marquée d'emblée par le signifiant. Je considère que cela est acquis pour vous.

Le prendre comme sujet du signifiant, et donc comme un vide signifiant, ça introduit tout de suite la nécessité d'un signifiant venant combler ce vide qui

est la marque première. C'est ce que nous commentons couramment, à partir de S̸, par S_1 : le sujet est représenté par un signifiant. Nous faisons saisir cette nécessité par la façon dont nous faisons surgir ce sujet même. C'est un sujet qui comme tel est en lui-même l'effacement d'un signifiant, et nous en déduisons la nécessité d'une représentation signifiante qui lui vient de l'Autre, c'est-à-dire que nous en déduisons, en fait, la nécessité de l'identification freudienne. Nous considérons que c'est là l'aliénation du sujet, l'aliénation du sujet dans l'identification première qui forme l'Idéal du moi. J'ai déjà fait valoir que cette identification est à distinguer de toute ressemblance dans l'imaginaire, de toute identification spéculaire. C'est d'ailleurs là-dessus que Lacan conclut son Séminaire XI. Il le conclut sur le point de l'Idéal du moi, d'où le sujet se voit comme vu par l'Autre, d'où l'Autre le voit sous la forme où il lui plaît d'être vu. J'ai insisté longuement sur ce *d'où.*

Donc, en écrivant ainsi notre sujet, nous mettons en valeur la nécessité de l'articulation freudienne de l'identification : le sujet ainsi défini appelle un comblement signifiant. Cette identification est ici représentation. Eh bien, cette valeur du S̸, si évidente et tellement mise en valeur dans le schéma du discours du maître, n'est pas la seule. Elle n'est pas la seule, même si c'est celle que Lacan a pu sembler mettre au premier plan. C'est pourquoi, deuxièmement, je donnerai un nom à la deuxième valeur de S̸, celle qui n'est pas S̸ comme sujet du signifiant. J'hésiterais à le faire si l'expression n'avait pas été employée une fois ou deux par Lacan lui-même, à savoir l'expression de sujet de la jouissance. Deuxièmement, donc, nous écrivons le sujet de la jouissance comme S̸.

J'entends simplement déplacer les choses de quelques millimètres, mais vous allez voir qu'avec ces millimètres, on peut déplacer beaucoup. S'il y a un petit décalage dans la perspective de départ, à la fin, quand on enchaîne, ça s'écarte de plus en plus de ce qu'on est accoutumé de percevoir.

À ce sujet de la jouissance, je veux appliquer la même logique que nous sommes accoutumés à mettre en œuvre à propos du sujet du signifiant, à savoir qu'il y a aussi, sur ce versant de la jouissance, de l'en-moins et un appel fait au comblement de la perte. Si le sujet de la jouissance est écrit S̸, c'est qu'il est désigné en tant que vidé de jouissance. Quand nous le traitons comme sujet du signifiant, ce n'est pas en tant qu'il est plein de signifiants. Au contraire, le signifiant a fait là l'objet d'un coup de chiffon. La barre sur le sujet est un effet du signifiant, et c'est aussi conforme à ce qu'articule Lacan, à savoir que le vidage de jouissance est également un effet de signifiant. D'où la nécessité, concernant le sujet, d'un comblement qui ne soit pas du signifiant. C'est à mon sens ce qui justifie Lacan d'avoir mis une fois au tableau ce triangle qui indique qu'il n'y a pas pour le sujet qu'un seul comblement. Il n'y a pas que le comblement de l'idéal, il y en a un autre.

Alors, bien sûr, vous me direz : mais nous le savons déjà, nous avons déjà qu'il y a le fantasme. J'ai déjà fait valoir, et pas qu'une fois, que l'identifica-tion comme représentation signifiante articule le symptôme au sujet comme à la place de la vérité, et que cette identification appelle l'articulation au fantasme : (S̸ ◊ *a*). J'en ai même fait une thèse, une thèse qui était un titre de l'un de mes cours et qui est devenue une antienne : « Du symptôme au fantasme, et retour ». Mais je crois pourtant là déplacer les choses de quelques millimètres,

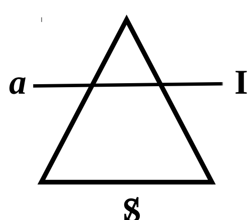
car si je place ce terme de sujet de la jouissance et l'appel au comblement qui s'ensuit, c'est bien pour faire valoir que, pour y répondre, il n'y a pas que le fantasme, et qu'il nous faut dégager là un rapport qui est comme tel plus général et dont le fantasme n'est qu'une modalité.

Ce que comporte ce triangle, ce ternaire que j'ai inscrit au tableau, c'est un rapport du sujet à l'objet *a*, disons un rapport du sujet à la jouissance, et qui ne se réduit pas au fantasme. Le fantasme, certes, est un rapport à la jouissance, un rapport à la jouissance sur le mode imaginaire. Mais quand nous parlons de la pulsion, nous parlons aussi d'un rapport à la jouissance, et cette fois-ci dans la dimension du réel. C'est dire que ce n'est qu'une approximation ou qu'une partialité que de traiter le rapport à la jouissance à partir du fantasme – rapport à la jouissance qui est appelé essentiellement par la deuxième valeur de S̸.

À cet égard, il me semble éclairant de rapprocher fantasme et pulsion sous le chapeau du rapport à la jouissance, et de mettre en regard le rapport du sujet au signifiant et celui du sujet à la jouissance. Je dirai que nous trouvons là inscrits les deux versants de l'insigne. Cette duplicité du signifiant et de la jouissance, elle vaut pour le concept de l'Autre, cet Autre dont nous faisons le lieu du signifiant, mais dont Lacan pouvait aussi bien formuler qu'il est le corps, le corps en tant que vidé de jouissance, en tant que désert de jouissance.

Eh bien, je voudrais montrer en quoi cette corrélation de S_1 est de petit *a* parcourt littéralement l'enseignement de Lacan. C'est un problème moteur de son enseignement. Si on le lit avec cette clé, on voit surgir, d'un bout à l'autre, la question de l'articulation de S_1 est de petit *a* par rapport au sujet, au sujet qui est le sujet du signifiant et le sujet de la jouissance.

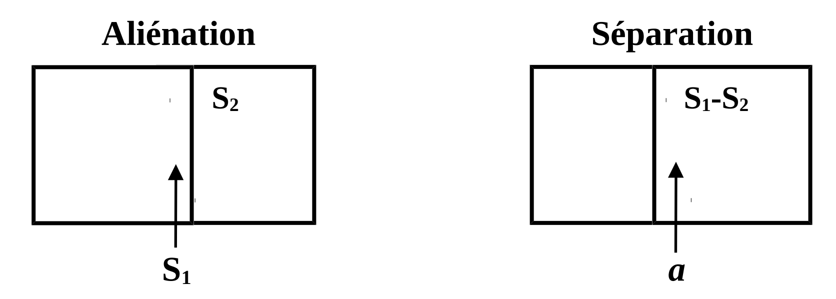
Le problème à saisir, c'est que pour dire le sujet dans ses deux valeurs, nous n'avons qu'un seul terme. Nous n'avons qu'un seul terme, alors que nous en avons deux pour ce qui concerne ce qui le comble. Peut-être pourrais-je dire, en court-circuit, que ce que Lacan a essayé d'introduire à l'extrême pointe de son enseignement, c'est une seule écriture pour S_1 et petit *a*, une seule écriture pour ce comblement du sujet comme sujet du signifiant et sujet de la jouissance :



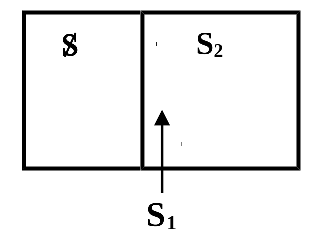
Ce symbole, je vais l'écrire au tableau. C'est ce qui m'oriente aujourd'hui. Ce symbole, c'est le Σ du symptôme. Au fond ce que Lacan a amené – c'est là ma thèse – c'est, avec la rénovation du concept de symptôme en sinthome, l'effort pour d'un seul trait écrire à la fois le signifiant et la jouissance. Si nous voulons utiliser les modes anciens d'écriture à cet égard, c'est celui-là que je propose :

$$\frac{\Sigma}{\not S}$$

Maintenant que je vous ai donné la visée qui est de nature à déplacer les lignes, il faut que je vous montre à quel point c'est appelé dans l'enseignement de Lacan et dans l'expérience analytique. Il faut d'abord que je vous rappelle que c'est exactement à cette double valeur du sujet du signifiant et du sujet de la jouissance que se trouvent accordées les deux opérations de l'aliénation et de la séparation, qui évidemment sont là distinguées selon une ordonnance temporelle. J'ai déjà fait remarquer que c'est à la même place que viennent s'inscrire successivement S_1 et *a* dans les schémas de ces deux opérations :

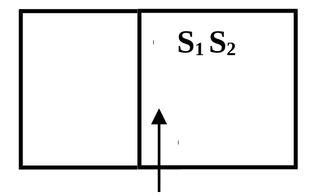


Je ne vous commente pas à nouveau ces opérations, je vous les rappelle simplement. L'aliénation met en valeur le sujet du signifiant, alors que la séparation met en valeur le sujet de la jouissance. L'aliénation, en effet, est bien une représentation. Ça dit bien ce que ça veut dire. Ça dit que le sujet en est comme tel distinct. Le sujet comme sujet barré, on peut le loger dans cette partie de l'ensemble :



Il est distinct de S_1 et de S_2. C'est ce qu'imposent les formations de l'inconscient, puisqu'on y voit se reproduire, de S_1 à S_2, des achoppements, des trébuchements, qui signalent la distinction du sujet, le fait qu'il n'est que représenté. Nous pouvons aussi bien dire que c'est là en tant que vérité, puisqu'on admet que c'est une vérité qui se trahit dans le lapsus. Ce schématisme de l'aliénation est donc apte à nous figurer cette représentation.

Par contre, dans la seconde opération, on ne peut pas dire que le sujet est représenté. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il est petit *a* :



Le sujet se fait valoir en tant que petit *a*, et la positivation que l'on a avec petit *a*, lui vient de l'usage qu'il fait de son propre manque comme sujet du signifiant en se logeant dans le manque de l'Autre. Là, il n'y a pas représentation, il y a identité, il y a une identité en tant que petit *a*. C'est ce qui oblige à la fois à distinguer et à articuler l'identification par représentation, celle qui fixe le sujet par rapport à S_1, et l'identification à l'objet, qui nous met devant une identité du sujet et, disons-le, devant son être.

Évidemment, cette articulation, elle comporte et dissimule en même temps le fait que petit *a* vient ici à la même place que S_1. Cette même place, elle est évidente dans les deux schémas de l'aliénation et de la séparation, mais on ne peut pas dire qu'elle fasse l'objet d'une mise en problématique par Lacan. On pourrait dire que c'est une même place seulement sur le dessin, mais il est évident qu'il y a lieu de penser le rapport de S_1 et de petit *a*, qu'il y a lieu de savoir quel est le rapport entre l’être de jouissance du sujet et sa représentation signifiante à partir du trait unaire.

En retour, on s'aperçoit que la même question est reprise par Lacan dans son schéma des quatre discours. En effet, du discours du maître à celui de l'analyste, on s'aperçoit précisément que S_1 et petit *a* sont susceptibles de venir à la même place :

Discours du maître	**Discours de l’analyste**
$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{a}$	$\frac{a}{\$} \quad \frac{\$}{S_1}$

Vous voyez que je ne manie aujourd’hui que des abstractions. C'est que je veux arriver jusqu'à ce point du sinthome, et, pour y arriver, faire valoir à quel point cette problématique insiste à des moments divers de l'enseignement de Lacan, comme par exemple dans ses quatre discours.

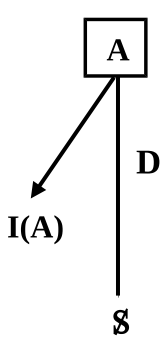
Avec les quatre discours, nous n'avons pas cette fois-ci une ordonnance temporelle, mais une ordonnance de permutation où est en question le même élément que je signale dans aliénation et séparation. Qu'est-ce qui approprie S_1 et petit *a* pour qu'ils soient susceptibles d'accomplir ce que j'appelais naguère un roque, pour qu'ils soient susceptibles de se remplacer l'un l'autre en inversion ?

Je trouve encore une indication de l'insistance de la question dans le commentaire que Lacan a fait du schéma freudien de l'identification, à la fin du Séminaire XI. Dans le schéma de Freud, nous avons des lignes qui rejoignent un objet mis en dénominateur commun, et qui est la fonction de l'Idéal du moi chez chaque sujet – ce par quoi s'accomplit la prise en série des sujets. Eh bien, comment est-ce que Lacan formule ça ? Il le formule dans les termes de conjonction, de superposition, de confusion – conjonction, superposition et confusion de l'objet *a* et de l'Idéal du moi, c'est-à-dire de petit *a* et de grand I. Lacan nous dit que ça donne la formule de l'hypnose, et c’est à ça qu'on s'intéresse, puisque c'est toujours commode à savoir. Mais ce dont il s'agit vraiment, c'est d’apercevoir la logique présente dans cette définition, et qui comporte la conjonction, la superposition et la confusion de grand I et de petit *a*. L'objet *a* peut se trouver superposé à la même place que grand I. L'objet *a*, si

inavalable qu'il soit dans l'ordre signifiant, il est quand même susceptible de se superposer à la même place qu'un repérage signifiant essentiel qui est grand I. Une confusion est ici susceptible de se produire entre ces deux termes.

Voilà encore, lisible, logiquement lisible, une homogénéité de ces deux termes, du fait qu'ils sont susceptibles de venir se confondre à la même place. Bien des années auparavant, Lacan formule que c'est comme distance entre grand I et grand A que se situe la possibilité de la psychanalyse. Écarter grand I et grand A, c'est la condition pour que l'analyse soit possible.

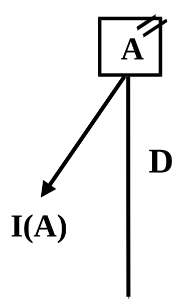
J'ai parlé de l'aliénation et de la séparation, puis des quatre discours, puis de ce schéma à la fin du Séminaire XI, et il me semble que nous pouvons saisir, en quatrième point, à partir du rapport de grand I et de petit *a*, l'économie du grand graphe de Lacan. Ce graphe du désir, qu'est-ce qu'il comporte sur ce point ? Il comporte que l'issue normale du transfert est l'identification. C'est l'identification dans la mesure où l'économie du transfert est fondée sur la suggestion. Dès lors que le sujet s'engage dans la parole à l'Autre, et sous la forme princeps ou primaire de la demande, l'issue de son parcours est l'identification. Dès lors qu'il s'adresse à l'Autre comme à l'Autre tout-puissant de la demande, ce qu'il charrie dans son parcours c'est l'identification. À cet égard, le transfert amène la demande à l'identification :



L'autre issue possible, c'est le schéma du discours du maître, qui comporte comme opération essentielle l'aliénation, c'est-à-dire la représentation signifiante, que Lacan a modulée de façons diverses dans les quatre discours.

Mais il y a aussi le discours de l'analyste. Comment s'inscrit-t-il sur le graphe ? Il s'inscrit d'opérer de telle sorte que la demande puisse poursuivre jusqu'à la pulsion :





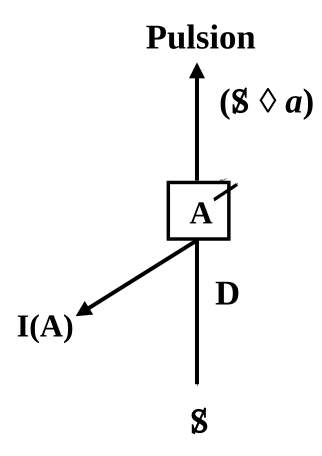
$\$$

C'est là où le désir de l'analyste fait la différence. Alors que le transfert ramène la demande à l'identification en l'écartant de la pulsion, le désir de l'analyste opère en grand A et ouvre le chemin de la pulsion.

Qu'est-ce qui se produit, demande Lacan, quand la demande du sujet atteint la pulsion ? Il dit alors une chose très curieuse, une chose qui est même opaque dans sa formulation. Il dit que le fantasme devient alors la pulsion. Il est très étrange que le fantasme, une fois qu'est franchi le plan de l'identification, devienne la pulsion. Qu'on puisse formuler ça, est-ce que ce n'est pas ce qui justifie que le fantasme et la pulsion sont rassemblés par ce trait commun qui est que l'un et l'autre qualifient un rapport à la jouissance ? Ça comporte que tant que le sujet est *en deçà* du plan de l'identification ou *dans* le plan de l'identification, la pulsion est masquée par le fantasme. À cet égard, il faut qu'il y ait eu un repérage du sujet par rapport à l'objet *a*, pour qu'alors le fantasme cesse de masquer la pulsion.

Autrement dit, le franchissement du plan de l'identification n'est possible que par l'intermédiaire de la séparation du sujet, c'est-à-dire le point où il se confond avec l'objet *a*. La formule du fantasme écrit, certes, le rapport du sujet à la jouissance, mais elle l'écrit sous une forme imaginaire. Lorsque le sujet s'est repéré par rapport à petit *a*, alors le fantasme est susceptible de se confondre avec la pulsion. Ce que comporte l'identification telle qu'on l'écrit, c'est-à-dire I(A), c'est que la pulsion est masquée dans le fantasme.

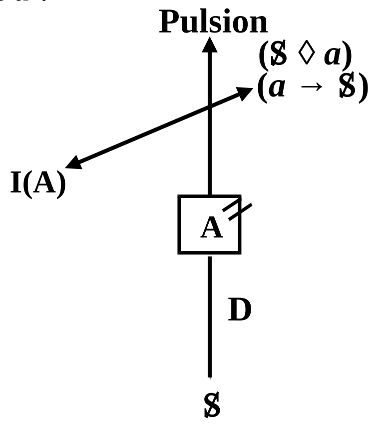
Évidemment, sur le graphe, ça fait difficulté parce qu'on ne voit figurer l'objet *a* qu'au niveau du fantasme. C'est le seul rapport à l'objet *a* qui soit écrit sur le graphe. L'objet *a* est écrit en tant que fantasme, et ça n'a pas cessé de dévier la lecture qu'on a faite de Lacan. Mais cet objet *a*, il est bien plus en évidence s'agissant de la pulsion, et cela bien que ça ne figure pas sur le graphe. Il serait tout à fait légitime décrire la formule du fantasme ici :



Sur le graphe, c'est écrit en lettres italiques pour signaler que c'est imaginaire, mais là, nous pouvons l'écrire avec des caractères droits pour signaler qu'il s'agit de la pulsion. Nous pourrions même l'écrire ainsi :

$$a \longrightarrow \$$$

Au fond, il y a comme une diagonale de ce graphe entre I(A) et petit *a*. Nous avons une diagonale qui oppose, qui met aux deux termes, le signifiant de l'identification et l'objet *a* :



Cette conjonction, cette articulation de S_1 et de petit *a*, nous la trouvons encore comme essentielle à la théorie du transfert. Ce n'est pas simplement que l'issue du transfert est l'identification, c'est que le médium même du transfert est le signifiant idéal, c'est-à-dire S_1. Lacan peut encore écrire en 1969, et alors qu'il a déjà situé la place de l'objet *a* dans le transfert : *« Le transfert apparaît se motiver déjà suffisamment de la primarité du trait unaire. »* La structure basique du transfert implique le trait unaire, la primarité du trait unaire. C'est la condition même, pour qu'on puisse penser le transfert à partir du sujet supposé savoir, c'est-à-dire à partir du signifiant, à partir d'un effet de signifiant.

Venons-en maintenant à ce sujet supposé savoir. Vous savez comment Lacan l'introduit. Il l'introduit comme l'effet de signification d'un S_1, d'un S_1 qui, en l'occurrence, prend le nom de signifiant du transfert. On l'écrit ainsi : S_t. On l'écrit sur son effet de signification qu'est le sujet supposé savoir :

$$\frac{S_t}{s}$$

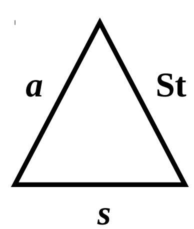
Quand Lacan l'écrit comme un effet de signification, c'est pour nous dire que *« c'est une signification qui tient la place du référent encore latent »*. Je vous ai déjà naguère appris à lire cette phrase. Elle comporte qu'à cette place idéale, viendra petit *a*. C'est petit *a* qui vaudra comme référent :

$$\frac{S_t}{s \rightarrow a}$$

Ce que comporte la chute du sujet supposé savoir, c'est le remplacement de cette signification, *s*, par l'objet *a*. C'est encore un mode de conjonction entre S_1 qui est ici S_t, et petit *a*, qui est censé venir à la place de la signification induite par ce signifiant. Donc, dans la théorie du sujet supposé savoir, il y a,

implicite, la notion d'une conjonction entre S_1 et petit *a*. Il y a ce point où cet effet de signification est susceptible d'être remplacé par un produit réel.

À reprendre le ternaire de tout à l'heure, vous voyez que la problématique du sujet supposé savoir est articulée entre le signifiant du transfert et petit *a* – le sujet étant écrit ici comme un effet de signifié :

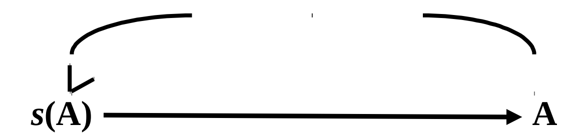


En feuilletant l'enseignement de Lacan à des places diverses, on s'aperçoit, à tous les détours, que la question est posée de l'articulation de S_1 et de petit *a*. Nous allons mettre cela en valeur d'une sixième façon, après le cinquièmement du sujet supposé savoir, et précisément à propos de la théorie du symptôme.

Les psychanalystes s'accordent sur ceci, que les symptômes, au moins les symptômes psychanalysables, sont interprétables. Lacan, au fond, est parti de là. Si c'est interprétable par l'Autre, alors ça vaut comme un message à l'Autre. Et comme la communication est foncièrement inversée, eh bien, le symptôme est foncièrement un message de l'Autre. Voilà ce qui a fait le point de départ freudien de Lacan sur le symptôme.

Mais dès lors que le symptôme est articulé à l'inconscient, il a bien dû tirer les conséquences de la façon dont il définissait l'inconscient. Donc, toute définition qu'un analyste donne de l'inconscient, rebondit, rejaillit sur celle qu'il donne du symptôme. Dès lors que l'inconscient est défini comme étant structuré comme un langage, nous retrouvons la même définition s'agissant du symptôme psychanalysable. C'est là la définition de Lacan : *« Le symptôme est soutenu par une structure qui est identique à la structure du langage. »*

Pourquoi ne pas dire : *soutenu par la structure du langage* ? Dire que la structure du symptôme est *identique* à la structure du langage, c'est dire que les éléments qui y sont en fonction, peuvent être aussi bien empruntés au corps. Il y a donc là un petit écart. Quand Lacan parle de structure du langage, page 444 des *Ecrits*, c'est par référence à la distinction du signifiant et du signifié. Ça comporte que le symptôme soit, non pas simplement une signification, mais encore la relation d'une signification à une structure signifiante. C'est ce que vous trouvez impliqué par le schéma du graphe, où la place du symptôme est à situer en *s*(A), c'est-à-dire au signifié de l'Autre :

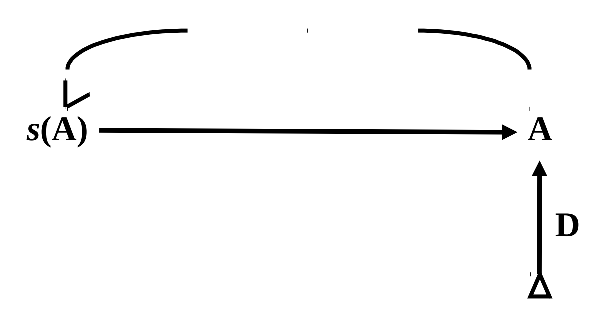


Mais ça ne suffit pas à faire le symptôme. Cette signification ne suffit pas à faire le symptôme. J'ajoute que quand je dis *symptôme*, ça vaut aussi pour les

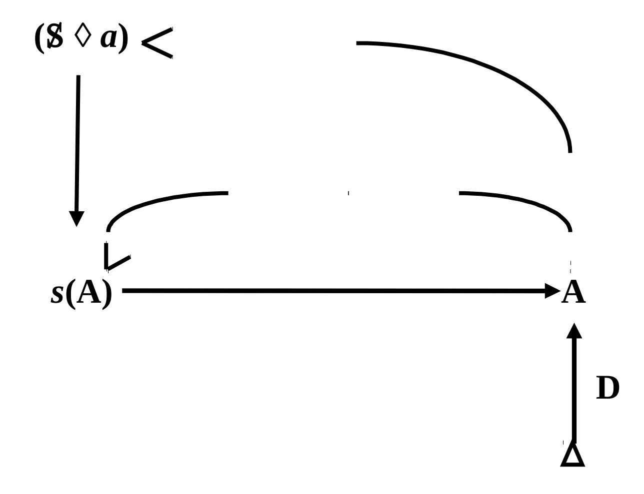
structures identiques du rêve, du lapsus, du mot d'esprit, c'est-à-dire pour tout ce que Lacan a appelé les formations de l'inconscient.

Que l'interprétation du symptôme soit possible en rétroaction par rapport au fait qu'il est psychanalysable, comporte que le symptôme est lui-même articulé, comme le dit Lacan, *« dans un procès d'écriture »*. Ce mot d'écriture qui vient dans les années 50, on peut dire que Lacan ne lui donnera pas tellement de suite jusqu'à la fin de son enseignement. Mais enfin, nous avons là *un procès d'écriture.*

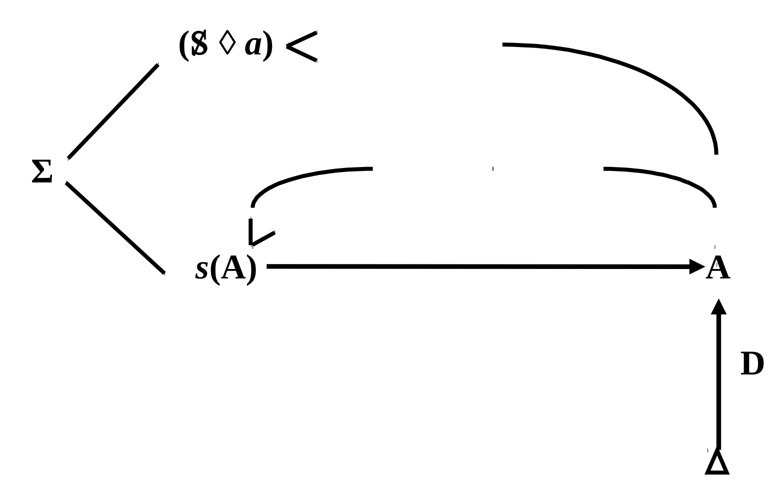
Pourquoi cette signification ne suffit-elle pas à donner ce qu'est le symptôme ? Vous savez comment Lacan articule le symptôme sur son graphe. Pour qu'il y ait symptôme, il faut qu'à cet effet de signification, qui provient du passage de la demande à l'Autre, viennent interférer le fantasme. Nous supposons ici, au delta de la flèche, un sujet doté du besoin. Ce besoin est mis en forme sous les espèces de la demande à l'Autre, et il s'en produit un certain effet de signification :



Parmi ces effets de signification, il peut y avoir, par exemple, l'amour. Il peut y avoir aussi, et spécialement, le malentendu, le déplacement, etc. C'est en accord avec l'Autre que se produit cet effet de signification. Mais pour qu'il y ait symptôme, il faut qu'entre en jeu un autre élément, et c'est là que Lacan écrit le fantasme. Avec cette signification vient interférer un autre élément, le fantasme, qui n'a rien à voir en lui-même avec cette signification :



Le circuit ici marque le rapport à la pulsion. À cet égard, le symptôme est un élément composite. Le symptôme, tel qu'il est mis en place dans le graphe de Lacan, est fait de deux éléments. Il est fait d'un élément qui est un effet de signifiant, et il est fait d'un élément, qui là est appelé le fantasme, mais que nous avons déjà épuré comme étant le rapport du sujet à la jouissance. Le symptôme n'est pensable que comme une articulation entre un effet de signifiant – on pourrait même dire un effet de signification ou un effet de vérité – et le rapport du sujet à la jouissance :



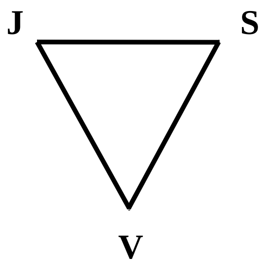
Comment est-ce que ça peut interférer ? C'est qu'il s'agit de deux éléments qui sont tout de même, à cette date, imaginaires : le fantasme et la signification. C'est alors qu'on s'aperçoit de ce que veut dire la construction du fantasme fondamental. Ca inquiète beaucoup dans l'analyse : *est-ce que je construis bien mon fantasme fondamental ?* La construction du fantasme fondamental dépend strictement de l'interprétation, en tant qu'elle dégrossit le symptôme. L'interprétation dégrossit le symptôme, du fait qu'elle conduit le sujet à énumérer l'ensemble des signifiants-maîtres, des S_1, à partir de quoi il y a signification. La construction du fantasme fondamental se fait au rythme où s'interprète le symptôme, c'est-à-dire où les effets de vérité du symptôme sont progressivement rapportés au signifiant qui les induit. De ce fait, s'isole l'objet *a* c'est-à-dire se désimaginarise le fantasme. À cet égard, la construction du fantasme fondamental ne fait qu'un avec sa réduction à la pulsion.

Qu'est-ce que comporte déjà le graphe de Lacan ? Il comporte un nœud du symptôme, un nœud où sont engagés à la fois l'objet *a* et un effet de vérité, l'objet *a* et un effet signifiant. On peut méconnaître ce nœud, dans la mesure où dans le graphe l'objet *a* n'apparaît qu'en tant qu'il est pris dans le fantasme. D'ailleurs, c'est à peine l'objet *a*. C'est encore le petit autre qu'on met en scène dans le fantasme comme imaginaire. Ce n'est que progressivement que Lacan fera valoir, y compris dans le fantasme, l'objet *a* comme plus-de-jouir.

Mais nous avons quand même là un rapport à la jouissance qui est impliqué dans le symptôme, avec en même temps l'effet de vérité. Les deux y sont impliqués. La question qui est là posée, est donc celle de l'implication de la jouissance dans le symptôme. Le symptôme est sans doute articulé à partir d'une

structure signifiante, mais comment alors penser la jouissance qui y est prise ? Qu'est-ce que c'est que cette inscription ? Qu'est-ce que c'est que cette écriture où la jouissance intervient ?

Pour retrouver ce thème un peu dégagé par Lacan, il faut attendre ses réflexions sur la passe, où il donne du symptôme une définition que j'avais déjà naguère fait valoir, à savoir que c'est une vérité, *s*(A), qui trouve à résister au savoir à partir de la jouissance. C'est une vérité qui a partie liée avec de la jouissance. Ça conduira Lacan à faire un autre ternaire après celui que j'ai mis au tableau tout à l'heure. Il fait un autre ternaire où il pose jouissance, savoir et vérité :



C'est là le problème même que met au premier plan la réaction thérapeutique négative, c'est-à-dire la jouissance du symptôme. Bien qu'il soit interprété, il y a dans le symptôme une jouissance qui résiste, et c'est ce que Freud a découvert sous les espèces de la réaction thérapeutique négative.

Si l'on met l'accent sur la jouissance du symptôme, si on découvre que ce dont il s'agit sous ce qui est là appelé fantasme, c'est le rapport de comblement du sujet de la jouissance, alors la distinction du fantasme et du symptôme peut être mise en question et peut être surmontée: ces deux termes sont susceptibles d'être englobés sous un troisième. Le terme qui, à la fin de l'enseignement de Lacan, vient englober le fantasme et le symptôme, c'est ce qu'il a appelé le *sinthome*. C'est pourquoi il a pu mettre en évidence la jouissance du symptôme et dire en même temps qu'on ne jouissait que de nos fantasmes. C'était signaler que, si on recentre les choses sur la jouissance, il y a alors un mixte du symptôme, un mixte du symptôme comme effet de vérité et jouissance. Ce mixte est à proprement parler le sinthome.

La dernière fois, j'ai été un peu vite en vous disant que le symptôme était à la fois conditionné par l'inexistence de la vérité et par celle de la jouissance. Je me rapportais de mémoire aux articulations du Séminaire *...ou pire*. J'ai été y voir, parce que j'ai pensé que ce n'était pas exactement comme ça que c'était dit. Et en effet, dans ce Séminaire, Lacan est juste en deçà de son invention du sinthome. Dans ce Séminaire, il parle de l'inexistence de la vérité comme au principe du symptôme, et de l'inexistence de la jouissance comme au principe de l'automatisme de répétition. Voilà ce qu'il dit : *« L'inexistence est au principe du symptôme, l'inexistence de la vérité qu'il suppose, quoiqu'il en marque la place. Tandis que l'automatisme de répétition fait venir au jour de l'insistance, l'inexistence de la jouissance. »*

Ce n'est pas un grand développement, c'est dit en passant, mais vous voyez qu'il est, là encore, à considérer le symptôme seulement comme *s*(A), comme effet de vérité. Puis il distingue le rapport à la jouissance qui, lui, est présent

dans l'automatisme de répétition. C'est ce qui aimante toute sa recherche de l'époque, et à laquelle on n'a vu que du feu, moi y compris. Toute sa recherche de l'époque était justement de donner une définition du symptôme qui inclut à la fois la vérité et la jouissance, l'effet signifiant et la jouissance, et qui inclut donc l'automatisme de répétition dans le symptôme.

C'est ce qui lui permettra, quand il essayera la grande chose qui s'appelle *R.S.I.*, d'écrire d'un même tenant le symptôme et l'automatisme de répétition, et de dire que le symptôme est ce qui *ne cesse pas de s'écrire.* Pour pouvoir dire que le symptôme est ce qui ne cesse pas de s'écrire, il faut avoir cessé de le définir seulement à partir de l'effet de vérité, qui n'est certainement pas quelque chose qui ne cesse pas de s'écrire. Il faut avoir défini d'un même tenant le symptôme et l'automatisme de répétition.

Dans *R.S.I.*, les cartes sont mises sur la table, par l'effort que comporte ce Séminaire et qui est la dernière problématique de Lacan. Il formule qu'il définit un symptôme *« par la façon dont chacun jouit de l'inconscient en tant que l'inconscient le détermine ».* C'est une définition tout à fait bouleversante et qui change tout à fait la perspective. D'abord, on comprend bien pourquoi il dit *« en tant que l'inconscient le détermine ».* Il vise là, expressément, S_1, le signifiant impératif, le dit premier. Et il définit le symptôme comme un mode de jouissance de l'inconscient, précisément comme un mode de jouissance de S_1. Le dernier effort de Lacan portait là-dessus. Il a porté sur cette conjonction, sur cette superposition de S_1 et de petit *a*.

Ici, Lacan s'avance à définir une jouissance du signifiant. Il est clair que cette jouissance du signifiant déplace toutes les lignes. C'est pourquoi, à une époque – et ça m'avait paru opaque – Lacan a substitué une réflexion sur le signe à celle qu'il faisait sur le signifiant. C'est pourquoi il a pu opposer le sens et le signe, alors que le b-a-ba que l'on croyait savoir, c'était que le signe avait laissé place à l'articulation signifiante. Si dans *Télévision* il a parlé du signe à la place du signifiant, c'est justement parce qu'il était à la recherche d'un terme où le signifiant est complémenté par la jouissance.

C'est aussi pourquoi il substituera la problématique du déchiffrage à la problématique de l'interprétation. *Interprétation* n'a pas son antonyme, mais *déchiffrage* a son antonyme de *chiffrage*. Si Lacan a employé ce terme, ce n'était pas seulement pour varier son vocabulaire. S'il a employé ce terme de chiffrage ou de chiffre, c'était pour essayer de penser d'un même tenant le signifiant et la jouissance, et, par là, de mettre en évidence la fonction du symptôme.

Qu'est-ce qu'il a fait du symptôme ? Parce que le symptôme est à la fois petit *a* et grand I, parce qu'il est à la fois la fonction signifiante et la fonction de jouissance, Lacan l'a désigné par un seul symbole, à savoir : Σ. Il l'a désigné par ce seul symbole, et il en a fait ce qui est plus que tout apte à écrire le nom propre comme particulier du sujet. C'est pourquoi il a formulé un « Joyce le symptôme ». Ses considérations sur Joyce sont restées jusqu'à présent, je crois, plutôt opaques. Ces considérations visent à désigner le nom propre, le vrai nom propre de James Joyce, en l'appelant Joyce le symptôme. C'était là dire que ce qui fait insigne pour le sujet, c'est son sinthome.

Voilà. Je suis quand même arrivé jusqu'à Joyce le sinthome. La foi prochaine, d'une façon qui, je l'espère, sera moins aride et moins abstraite, j'essayerai de développer ce sinthome comme insigne.

XV

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 18 MARS 1987

Ce qui fait insigne, c'est le symptôme. C'est la réponse que j'ai proposée la dernière fois à notre interrogation de cette année. Je dirai tout de suite que je ne crois pas aller au-delà cette année. C'est bien plutôt à tenter de fonder cette réponse, à tenter de l'illustrer, à tenter d'en développer les conséquences, que nous allons nous employer. C'est donc, en quelque sorte, une borne que j'ai placée. Il faut en effet baliser son chemin, et c'est à placer cette borne qu'une perspective peut s'ouvrir. Cette réponse, je ne prétends pas, tout en l'ayant donnée, l'avoir encore fondée comme il convient, mais ça a pourtant l'avantage de savoir où nous allons.

De plus, je crois avoir réussi à faire entrevoir, peut-être pour la première fois, ce qui fut l'enjeu dans le dernier enseignement de Lacan. Ce dernier enseignement est resté, à certains égards, inabouti. C'est au témoignage même de Lacan. La vieillesse et la mort l'ont freiné et interrompu avant qu'il ne nous mette en mesure de partager sa dernière perspective. C'est donc dire aussi bien qu'elle est l'enjeu du moment de ce cours. L'enjeu en est de parvenir à réapprécier une fois encore le chemin de Lacan, à partir de ce qu'il a laissé comme perspective ultime.

Il me semble que la nature de l'enjeu de ce dernier enseignement a été recouverte par la question technique, je veux dire par la difficulté de la technique des nœuds. On s'est persuadé qu'à défaut d'avoir le maniement de cette technique – maniement fort difficile et échappant à l'intuition – cet enjeu était inabordable et résidait dans les nœuds eux-mêmes. On a vu alors surgir des professeurs de nœuds, dont on croyait pouvoir attendre des lumières sur ce dont il s'est agi pour Lacan. Eh bien, pas du tout ! Si Lacan a mobilisé cette technique, c'est en raison d'un enjeu qui appartient à la psychanalyse. C'est un enjeu théorique pour la psychanalyse et aussi pour sa pratique. C'est seulement à se centrer sur cet enjeu ainsi entendu, que les difficultés techniques, non pas s'évanouissent, mais en tout cas se motivent. D'une certaine façon, elles se dissipent. Il y a donc lieu de se centrer sur ce qui est bien la question centrale de la psychanalyse, et c'est ce que fait Lacan dans son dernier enseignement.

Sur quoi et par quoi opère la psychanalyse ? Voilà la question centrale. Un axiome implicite est là pour nous guider, à savoir qu'il faut qu'il y ait quelque commune mesure entre ce *sur quoi* et ce *par quoi*. Il faut bien qu'il y ait, entre le sujet et le moyen, une conjonction, une conjonction qui ne soit pas exclusive de leur distinction, et donc de leur disjonction. Cette conjonction/ disjonction du sujet et du moyen de la psychanalyse, pourquoi ne pas l'appeler l'objet de la psychanalyse, et donner, à la conjonction/disjonction que cet objet comporte, le symbole utilisé à cette fin par Lacan, à savoir le losange : ◊. C'est dire que ce qui est central dans la problématique de la psychanalyse, que ce qui est au cœur de la théorie analytique, c'est une doctrine de la causalité. C'est

dire aussi bien que son objet – si on le définit comme je viens de le faire – a toujours les caractères de ce que j'appellerais un mixte.

Si nous prenons ces points de repères que je propose pour commencer, il me semble que par un arc élégant nous pouvons voir les débuts de l'enseignement de Lacan se conjoindre et se disjoindre avec la fin de son enseignement. On peut saisir la constante d'une interrogation poursuivie avec des procédés et un vocabulaire se situant évidemment à des degrés de profondeur distincts. À partir de la doctrine de la causalité considérée comme centrale, la notion de l'objet de la psychanalyse, entendu comme la conjonction/disjonction du sujet et du moyen, se présente comme un mixte.

Nous pouvons donc maintenant rejoindre ce qui était mon point d'arrivée de la dernière fois, à savoir le symptôme comme insigne. J'avais esquissé ce que je viens d'appeler un arc élégant de l'enseignement de Lacan, et j'entame donc maintenant ma première partie : l'arc élégant

Il faut que je commence par vous rappeler le titre qui était celui de Lacan dans l'immédiat après-guerre et qui donnait un compendium de ses réflexions, réflexions restées silencieuses durant cette période, puisqu'il avait pensé devoir s'abstenir d'énoncer publiquement. Au fond, nous n'avons aucun témoignage public de la réflexion de Lacan pendant six ou sept ans. Je remarque que c'est tout à fait exceptionnel. Par la suite, nous pouvons au contraire suivre à la trace les avancées de sa réflexion.

Il y a donc, après-guerre, ce moment de redépart qui s'effectue sous le titre de « Propos sur la causalité psychique ». Je vous fais remarquer que le concept qui apparaît là avoir une valeur-clé, est d'emblée en rapport le plus étroit avec l'insigne, à savoir le concept d'identification. En effet, la causalité psychique, comme Lacan le note à cette date, a une forme tout à fait précise qui est l'identification. Cette identification, cette causalité d'identification, est pour lui ce qui rythme, ce qui scande l'histoire psychique du sujet, laquelle histoire se développe en une série plus ou moins typique d'identifications idéales.

Vous savez comment Lacan est conduit à cette conception de l'histoire du développement psychique. Il y est conduit à partir de la notion, tout à fait première chez lui, de la captation du moi par l'image de l'autre. Il y a là ce qui est la définition de cette causalité qu'est l'identification. Le moi est foncièrement et successivement capté par des images idéales de l'autre – capté voulant dire qu'il s'y identifie. C'est foncièrement dans l'autre qu'il s'identifie. Nous avons là la position en quelque sorte primordiale d'un effet d'aliénation.

Cette position que je rapporte à « Propos sur la causalité psychique », elle rassemble, d'une façon tout à fait simple et probante, toute l'élaboration théorique antérieure de Lacan, et ce, depuis la psychiatrie où sa réflexion a pris son essor. Pour en donner un repère vraiment premier, je dirai que c'est son intérêt pour la paranoïa qui l'a introduit à cette conception. Le cas princeps de sa clinique, le cas Aimée, qui figure dans sa thèse aujourd'hui republiée depuis plus de dix ans, met justement en valeur cette captation identificatoire chez un sujet paranoïaque. C'est un cas en quelque sorte clinicisé, hospitalisé, pour avoir commis un crime, un crime inabouti, puisque la victime en réchappe, tout en gardant quand même sa main tailladée, cette main qui arrêta le couteau. Il y a effectivement tentative de meurtre.

Ce que la clinique de Lacan met alors en évidence, c'est qu'en frappant l'autre, le sujet a frappé une image idéale, une image qui l'avait justement fasciné tout au long de son existence. Un interrogatoire très précis du sujet met en effet en évidence l'existence d'une telle série d'identifications supportées par des personnages tous différents au cours de l'existence du sujet, mais qui tous incarnent une même image typique, celle d'une femme supérieure au sujet, et qui se trouve dans le monde, voire dans le grand monde, comme incarnant les idéaux mêmes du sujet, idéaux qu'en même temps il dénie. En même temps qu'il est fasciné par eux, il leur est hostile. Nous pouvons en passant ajouter qu'à cet autre est imputé le désir de lui ravir son bien le plus cher, à savoir son enfant, c'est-à-dire l'objet de son contentement certain, l'objet de sa jouissance. Cet objet a d'ailleurs connu, depuis, une brillante carrière dans l'enseignement de la psychologie. Ce qui était le secret de Polichinelle du milieu analytique, s'étale dorénavant sur plusieurs pages dans la recension de Madame Roudinesco à laquelle j'ai fait allusion au début de ce cours.

Donc, dès ce cas, on peut dire que ce qui est mis en avant, c'est l'effet d'aliénation du sujet, du sujet capté par l'image de l'autre, au point qu'en frappant cet autre, c'est soi-même que le sujet est amené à frapper.

Évidemment, le concept de clinique que Lacan propose dans cette thèse, masque en définitive plus ce dont il s'agit, qu'il ne le met vraiment en valeur. C'est parce que la clinique analytique de l'époque, celle de la seconde topique freudienne, mettait l'accent sur les névroses d'autopunition, que Lacan importe ce concept dans le champ des psychoses et crée une entité nosologique inédite, à savoir la névrose d'autopunition. Par là, il est conduit à mettre l'accent sur le fait que le délire de la patiente ne se trouve pas résolu du seul fait qu'elle frappe sa rivale. Il ne se trouve résolu qu'au moment où elle se trouve elle-même incarcérée pour ce délit et qu'elle subit donc un châtiment.

Là, nous avons à distinguer deux temps de l'acte : le crime inabouti et le châtiment. Ça fait que se trouve un peu estompé le statut même de l'identification qui supporte le fait. Lacan mais moins en valeur le fait que l'autre est la pa-tiente elle-même, que le fait que, par cette médiation et dans un second temps, la patiente se trouve punie. À cet égard, le concept d'autopunition estompe le cœur de ce dont il s'agit, à savoir l'identification paranoïaque à l'autre. Ca le mentionne mais ça l'estompe en même temps. La punition apparaît dans son caractère indirect. La punition n'est pas le fait même de frapper l'autre, mais, dans un temps second, d'être incarcéré pour cette raison.

Vous saisissez tout de même que déjà dans le cas Aimée est à l'œuvre la structure que Lacan mettra en évidence, quatre ans plus tard, dans son « Stade du miroir ». « Le stade du miroir » est déjà latent dans le cas Aimée. Vous saisissez donc que ça va bien plus loin que les névroses et les psychoses d'autopunition, à savoir que le statut natif du sujet, en tant qu'il est capté par l'image de l'autre, c'est la paranoïa. Il y a en quelque sorte une paranoïa première qui définit le statut du sujet. Cette paranoïa première concerne bien sûr le moi, mais un moi qui n'est nullement défini par le système perception/conscience. Il s'agit d'un moi qui est défini par sa structure narcissique en tant qu'elle est *ipso facto* paranoïaque. Le narcissisme, c'est la paranoïa, et, à cet égard, elle vaut pour tout sujet, ou au moins pour le moi de tout sujet. C'est à partir de là que

Lacan peut tenter d'écrire toute la clinique, comme on le voit deux ans plus tard, dans son écrit intitulé *Les Complexes familiaux*.

Le pas franchi dans « Propos sur la causalité psychique », sept ou huit ans plus tard, consiste à dégager l'opérateur de l'identification, à savoir l'image de l'autre. Ça demande de prouver en quoi une image peut avoir de tels effets, des effets formateurs sur le sujet. Comment est-il possible qu'une image ait sur le sujet des effets formateurs tout à fait déterminants ? Vous savez quelle est la réponse de Lacan. Elle tient en un mot, un mot prélevé chez Freud mais qui reçoit là un statut tout à fait distinct, à savoir le mot d'imago. De l'imago, Lacan fait l'objet propre de la psychologie, à une époque où il ne distingue pas psychologie et psychanalyse. En tout cas, ce mot de psychologie, il le propose à des psychiatres pour qui, précisément, la psychologie concerne une autre discipline que la leur. L'imago fait donc l'objet propre de la psychologie *et* de la psychanalyse. Tout en essayant de l'élaborer, Lacan y reconnaît pourtant comme *« une évidence obscure »*, et compare son rôle fondamental et pivot au rôle que peut jouer, dans la naissance de la physique, la notion du point matériel inerte élaboré par Galilée. Comme je veux avancer, je ne développerai pas cet exemple qui a pourtant historiquement tout son intérêt.

Donc l'imago, l'imago opérateur de l'identification. Ce concept d'imago est enrichi par Lacan du concept de *Gestalt*, qu'une psychologie phénoménologique a promu, et avec laquelle il se trouvera longtemps en débat, jusqu'au moment où il l'abandonnera comme insuffisante. De l'imago, j'en ai déjà parlé ici en détail, mais je voudrais aujourd'hui vous faire apercevoir que ce concept opérateur des identifications est le nom que prend alors l'insigne pour Lacan.
L'imago, en effet, n'est pas n'importe quelle image. Les exemples que Lacan emprunte à l'éthologie animale sont là-dessus probants. Ce n'est pas n'importe quelle image mais bien une image typifiée. Pour obtenir certains effets de maturation dans une espèce animale, il faut présenter l'image du type de l'espèce à l'animal en question. Les imagos sont des images typiques, et nous pourrions dire, en projetant sur ce terme ce que nous savons de l'élaboration suivante de Lacan, que ce sont des images déjà significantisées. Si ce sont des réalités, des réalités de forme, ce sont des réalités qui sont en quelque sorte déjà cernées par le signifiant.

J'ai fait ce pas à pas pour vous révéler, comme ça m'est apparu à moi-même, que l'imago et précisément un mixte. C'est un mixte de deux dimensions que nous pouvons rétroactivement qualifier de symbolique et d'imaginaire. Ce sont des images mais des images cernées du signifiant. Dès lors, nous pouvons dire que l'imago répond bien à la structure que je définissais comme celle du mixte, à savoir la conjonction – qu'il faudra d'ailleurs disjoindre – de la fonction symbolique et de la fonction imaginaire. C'est donc l'imago qui, à cette date, joue la fonction d'insigne pour Lacan dans la causalité psychique.

Si je m'évertue à vous mener pas à pas sur ce chemin, si je prends mon temps, c'est que nous sommes là tout de même à construire un simili métalangage pour traiter de l'enseignement de Lacan. Il faut bien voir ce que nous faisons. Les termes d'insigne et de mixte sont des termes qui nous permettent de prendre en enfilade des constructions très différentes de Lacan, et de montrer leur homologie de structure. Ce terme d'insigne, je l'ai bien sûr trouvé dans le vocabulaire même de Lacan, mais je lui fais jouer une fonction proprement

structurale, qui permet de coordonner des termes qui sinon ne se retrouveraient certainement pas rapprochés. Je ne fais donc cette opération que pas à pas, étant donné son implication. En effet, en utilisant ainsi la fonction d'insigne, vous voyez bien ce que j'arrive à montrer, à savoir que ce que Lacan a appelé imago, c'est ce que nous retrouverons sous le nom de sinthome à la fin de son enseignement. C'est ce que j'appelais un arc élégant.

Poursuivons encore un peu là-dessus. On voit aussitôt ce que cette théorie de la causalité implique dans l'expérience analytique. Lacan ne le développe pas dans ses « Propos sur la causalité psychique », mais deux ans plus tard, à propos de l'agressivité. Il met en évidence l'incidence de cette conception dans la conduite de la cure, cette conception fondée sur l'imago comme insigne. Le thème de l'agressivité, bien sûr, s'y prête, puisqu'un narcissisme entendu comme paranoïaque met *ipso facto* au premier plan l'affect d'agressivité dans le sujet. Le cas Aimé est justement bien centré sur un acte agressif. Donc, qu'est-ce que cette théorie de la causalité implique dans l'expérience analytique ? Elle implique que l'essentiel d'une psychanalyse, c'est de révéler les imagos.

Vous voyez bien que cette conception, si nous nous servons de cet opérateur de l'insigne, est tout à fait homologue à celle que Lacan présente dans ses quatre discours, où il donne la production de S_1 comme l'issue de l'expérience analytique. Dans le schéma du discours analytique, c'est bien en effet S_1 que Lacan écrit à la place de la production :

$$\frac{a}{S_2} \quad \frac{\$}{S_1}$$

Eh bien, de la même façon, trente ans avant, il met comme issue la révélation de l'imago en tant qu'opérateur des identifications. À l'époque où le nom de l'insigne est l'imago, Lacan considère la psychanalyse – la formule est célèbre – comme *« une paranoïa dirigée »*, une paranoïa dirigée pour obtenir du sujet la projection de ses identifications idéales accrochées à une imago. L'analyste, offrant une surface lisse, se prête à prendre la valeur des différentes imagos qui ont eu une incidence déterminante dans le cours de l'histoire du sujet. Remarquons que nous avons là affaire à une théorie de l'expérience analytique qui est extrêmement robuste, méthodique et rationnelle, et ce, jusqu'à la fin, jusqu'à la dernière perspective.

Pour continuer à maçonner cet arc élégant, je dirai qu'il est certain que c'est un progrès théorique que d'arriver à expliquer la dichotomie du symbolique et de l'imaginaire qui se trouve réduite et condensée dans la notion d'imago. À l'époque, Lacan, ne s'apercevant pas de cela, place purement et simplement l'imago dans le mode imaginaire. Ce n'est que dans un temps second qu'il va pleinement tenir compte du fait que le moyen de l'analyse est le langage, et qu'il va préciser ainsi cette dichotomie.

Se trouve précisée, du même coup, la dichotomie auparavant assez flottante du sujet et du moi – le sujet comme fonction symbolique et le moi comme fonction imaginaire. Lacan va substituer une causalité proprement symbolique à la causalité imaginaire de l'imago. Mais dès lors que cette dichotomie se répercute sur la dichotomie du sujet et du moi, elle se répercute aussitôt sur la

fonction de l'insigne. C'est pourquoi, dans le premier Séminaire, celui qui suit le rapport de Rome, Lacan va distinguer sévèrement le moi idéal et l'Idéal du moi, c'est-à-dire les deux fonctions qui étaient en quelque sorte confondues dans l'imago. Il va faire éclater cette imago et la répartir entre Idéal du moi comme fonction symbolique et moi idéal comme fonction imaginaire. C'est un point tout à fait décisif, abordé d'emblée, mais qui ira se précisant dans le cours de son enseignement, jusqu'à ce qu'il le rende inoubliable avec son schéma du miroir et du pot de fleurs.

Vous voyez qu'avec ce que je vous propose, nous pouvons vraiment prendre en enfilade l'enseignement de Lacan. Seulement, là, c'est bien le signifiant qui apparaît dans la fonction de cause. Au symbolique est attribuée la causalité, et c'est donc, de toute façon, un signifiant qui est cause. Quand Lacan dit que le sujet est effet du signifiant, il y a là, déjà contenue, la notion du signifiant-maître, qu'il ne nommera que bien longtemps après. Le signifiant-maître est déjà contenu dans la notion du signifiant cause du sujet.

Mais, du coup, où la fonction du mixte va-t-elle se déplacer ? Je dis : du coup, alors que cela s'effectue en quelque sorte progressivement. Mais comme je veux garder le caractère du tracé d'arc, je ne peux m'appesantir ici sur les complications. Je veux garder sa simplicité à ce tracé. Donc, cette fonction du mixte, où est-ce qu'elle va se déplacer ?

Eh bien, des mixtes, nous allons encore en retrouver dans cet enseignement. Il suffit pour cela que j'évoque le statut du phallus, celui que Lacan donne après le rapport de Rome. Ce phallus, en effet, est un mixte, puisqu'il est défini comme emprunté au réel pour être élevé à la qualité du signifiant. On passe du registre du réel à celui du symbolique. Il s'agit d'un morceau du corps, un morceau du corps entendu comme réel, mais qui se trouve élevé à la fonction symbolique. On peut même dire que c'est là le principe de ce que Lacan, à cette date, appelle l'insigne. L'insigne, c'est une réalité en tant qu'elle se trouve cernée du trait du signifiant, en tant qu'elle est significantisée.

Le phallus, dans cette définition, se trouve donc réaliser un mixte. Nous voyons bien alors, que ce qu'il conditionne, c’est une problématique d'identification, d’identification au phallus, à quoi Lacan oppose ce qui apparaît comme une solution de cette identification, à savoir de déplacer ce phallus du registre de l'être à celui de l'avoir. Vous voyez que ce qui était auparavant le foncteur, l'opérateur de l'identification, à savoir l'imago comme mixte, se trouve en quelque sorte déplacé, supporté par ce phallus qui est lui-même mixte.

Nous pouvons aussi, en faisant un petit court-circuit, retrouver la fonction du mixte sur un tout autre terme, un terme dont nous avons longtemps usé ici, et qui est d'un usage courant dans la théorie analytique, à savoir le fantasme. Le mixte par excellence, c'est le fantasme :

$$(\$ \lozenge a)$$

N'oublions pas qu'au moment où Lacan promeut cette écriture du fantasme, petit *a* et imaginaire. Le fantasme réalise une conjonction/disjonction entre une fonction symbolique et une fonction imaginaire. Il met en scène les petits autres, les images de l'autre. J'avais déjà, naguère, indiqué le caractère bancal de cette écriture qui est imaginaire mais où se trouve pourtant présent, non pas

le moi dans son rapport à l'autre, mais le sujet barré qui est une fonction signifiante. Le fantasme se trouve conjoindre une fonction du symbolique, $), à un petit *a* qui est de l'ordre imaginaire. J'avais fait remarquer tout cela. Aujourd'hui, j'enlève le caractère d'hapax et de difficulté que ça pouvait représenter, pour faire valoir que ça relève de cette catégorie générale et au fond nécessaire de la théorie qu'est le mixte. L'écriture du fantasme réalise la conjonction/disjonction que nous retrouvons sempiternellement s'agissant du mixte.

À cet égard, penser ce mixte est ce qui a motivé en particulier la topologie de Lacan, la topologie des surfaces qu'il a produite et qu'il a amenée d'abord dans son Séminaire sur l'identification. Il a utilisé alors le plan projectif pour rendre pensable un mixte, à savoir comment peuvent se coudre ou se conjoindre un morceau de surface ayant comme structure la bande de Moebius et un morceau d'espace ayant la structure d'un morceau de sphère. Avec cette référence topologique, il nous a donné la pensée d'une conjonction/disjonction, d'un mixte essentiel tel qu'il le situe alors, et qui est le fantasme.

Cette référence topologique continue d'être valable même au moment où la définition de l'objet *a* va varier, jusqu'à devenir une définition réelle. Nous aurons alors le mixte défini non par la conjonction/disjonction du symbolique et de l'imaginaire, mais par la conjonction/disjonction du symbolique et du réel. Petit *a* ne sera plus défini comme un autre imaginaire, héritier du stade du miroir, il sera défini comme l'héritier de l'objet transitionnel de Winnicott, c'est-à-dire comme un morceau de jouissance. À cet égard, apercevons que le fantasme ainsi défini comme mixte, joue la fonction d'insigne, puisqu'il apparaît dans le sujet caractériser l'inertie fondamentale de ce sujet. La question que Lacan cerne et travaille à partir de cette mise en place, c'est celle de l'articulation de l'identification et du fantasme.

À partir de cette date-là, la question est celle que j'ai résumée par cette écriture, cette écriture que nous allons voir se répercuter jusqu'à la fin de son enseignement :

S ◊ R

La question essentielle va se poser en se servant de S, de R et de I comme d'un métalangage. C'est à partir de ces termes eux-mêmes, que Lacan va tenter de situer l'opération analytique – directement à partir de S, de R et de I. C'est ce qu'il va faire avec le nœud borroméen, avec les trois ronds du nœud borroméen minimal.

Je commence maintenant – vous le voyez – à me servir des termes S, R, I. C'est exactement ce que Lacan fait dans son *R.S.I.*, et c'est pour cette raison que l'on voit progressivement, dans son enseignement, disparaître les propres termes de son algèbre qu'il avait pourtant inculqués à des générations. Progressivement, il traite en voie directe avec S, R et I.

Je crois que nous sommes presque au bout de l'arc élégant que j'ai annoncé. C'est une histoire de l'enseignement de Lacan que l'on ne vous a jamais, je pense, encore racontée. Mais je voudrais maintenant vous rendre sensible la sorte de retournement que présente la dernière partie de cet enseignement.

Prenons comme repère ce qui est justement le plus facile à manier et qui est maintenant inculqué à des générations d'étudiants, à savoir les quatre discours, qui sont pour nous un repère robuste, fécond et sûr. Ces quatre discours ins-

crivent petit *a* comme un terme parmi quatre. Il faut s'en apercevoir. De ce seul fait, je dirai que ce sur quoi l'accent est mis dans les quatre discours, c'est le statut symbolique de petit *a*. Par le seul fait qu'il soit induit dans ces quatre articulations, petit *a* est rendu, au moins en partie, homogène à la fonction symbolique. Cette perspective-là, elle est déjà préparée dès 1964, dans le Séminaire XI et « Position de l'inconscient ».

J'ai déjà fait remarquer, dans les deux derniers cours, que petit *a* vient à la place précédemment occupée par S_1. Donc, la schématisation par Lacan de l'aliénation et de la séparation comporte déjà une certaine homologation de l'objet *a* au symbolique. Vous êtes d'accord ? Il y a comme un tracé simple qui va de « Position de l'inconscient », où Lacan présente l'aliénation et la séparation, à « Radiophonie » où il introduit les quatre discours. De même, il y a un fil qui relie le Séminaire XI à *L'envers de la psychanalyse*, où Lacan crée ses quatre discours sous les yeux du public.

C'est précisément à cette date qu'il met l'accent sur ce que j'ai déjà fait valoir ici, à savoir que l'objet *a* a une consistance qui *« se soutient de logique pure »*. Il met l'accent sur le caractère de fonction symbolique de l'objet *a*. C'est au point que, pour justifier qu'il soit du réel, il faut en quelque sorte remplir – je l'ai fait valoir l'année dernière – cette fonction symbolique d'un prélèvement corporel. L'objet *a* apparaît comme le résultat du recouvrement de deux manques logiquement définis : l'ensemble vide du sujet et le manque dans l'Autre. À ce moment-là, quelque chose du corps vient à s'y prendre, et se trouve prélevé pour incarner cette fonction, avec alors une certaine contingence.

Quelle est la pointe de cette élaboration ? Vous voyez que je vais plus vite, puisque je vous montre la continuité qu'il y a entre une position élaborée en 1964 et la « Radiophonies » de 1970. Je peux même pousser jusqu'en 1972, en faisant référence à « L'étourdit », dans le numéro 4 de *Scilicet*, où tout l'accent est alors mis sur le fait que *« le réel c'est l'impossible »*.

Quand on lit ça, on a l'impression de l'avoir lu depuis toujours sous la plume de Lacan. Mais quand c'est dit en 72, c'est-à-dire juste avant le dernier mouvement de Lacan, ça veut dire que la symbolisation du réel est poussée à son dernier terme. Je m'explique : la symbolisation du réel au sens de la réduction du réel au symbolique. En effet, l'impossible, c'est un terme, une notion qui n'est concevable que du symbolique. Tout l'accent de Lacan est mis là-dessus. Il faut qu'il y ait une articulation signifiante démonstrative, donc fondée sur l'inexistence, qui vienne en impasse, pour qu'alors on puisse dire qu'il y a là du réel. Lacan met tout l'accent sur le fait que le réel est strictement indéfinissable hors de l'articulation signifiante, hors d'une articulation qui prend son départ de l'inexistence, qui procède pas à pas et qui, à ce moment-là, bute, achoppe dans une démonstration d'impossible – moyennant quoi, on sait alors qu'on ne peut pas faire n'importe quoi, que ça résiste, et que l'articulation signifiante elle-même, libre au départ, a fini par contraindre à cette butée.

Cette impeccable démonstration de Lacan a quand même comme effet un évanouissement du réel, c'est-à-dire une certaine réduction du réel au symbolique. Le réel apparaît comme un effet de l'articulation signifiante, effet qui, bien entendu, doit être alors rétroposé à l'origine de l'articulation signifiante. Le symbolique se développe, achoppe sur un impossible, cet impossible atteste le réel, et on peut alors dire de ce réel qu'il était là. Néanmoins, il y a un éva-

nouissement du réel. La preuve en est que je peux exactement resituer la valeur de ces articulations si troublantes de Lacan dans son Séminaire *Encore* qui suit son écrit de « L'étourdit ». Je me réfère là au chapitre VIII de ce Séminaire où se trouve précisément écrite une conjonction/disjonction du symbolique et du réel. Nous y trouvons le schéma suivant, où, sous le vecteur tendu entre le symbolique et le réel, nous avons le terme de semblant, avec, audessous, petit *a* :

I

S **R**

Semblant

a

C'est là que Lacan met en question l'inadéquation de ses propres termes quant à la fonction du réel comme tel. Au terme d'un processus qui, en définitive, a conduit à une certaine résorption du réel dans le symbolique, s'ébauche le mouvement contraire, celui qui consiste à extraire le réel de tout ce filet de signifiants que Lacan n'avait pas cessé de filer pour arriver à saisir le réel. C'est comme s'il était arrivé, avec tout ce réseau algébrique, au point de résorption du réel par le symbolique, et qu'il décidait, ce réel, de l'extraire, de le poser comme extérieur à toute cette articulation.

C'est pourquoi c'est à ce moment-là qu'il peut dire que les termes qu'il amène, il les amène sous *« un angle dépréciatif »*, et qu'il peut faire remarquer que l'objet *a* n'est pas, en définitive, un nom adéquat pour le réel. Il peut dire cette phrase, phrase énigmatique mais qui est exactement la question de (S ◊ R) : *«Le symbolique, à se diriger vers le réel, nous démontre la vraie nature de l'objet* a, *sa nature de semblant d'être. »* Il ne faut pas là oublier le nombre de fois où il a au contraire martelé que l'objet *a* nous donnait la clef de l'être du sujet, que l'objet *a* comme plus-de-jouir était ce qu'il fallait dégager de l'habillage du fantasme pour nous faire accéder au *Dasein* propre du sujet, à son être-là.

Ce chapitre VIII de *Encore* conclut en toute logique ce qui a permis à Lacan de faire figurer l'objet *a* à côté de S_1, S_2 et $\$$ dans une permutation circulaire. On aurait en effet quand même du mal à croire que cet objet *a*, qui se met à tourner avec les autres dans ces petites places, soit vraiment quelque chose qui vous serve à aborder le réel. Lacan a poussé si loin la symbolisation de l'objet *a*, qu'il lui faut en définitive constater, s'il veut maintenir une catégorie du réel, que cet objet ne tient pas le coup. Il peut alors parler de l'échec de l'objet *a* en tant *« qu'il ne peut se soutenir dans l'abord du réel »*.

J'ai déjà donné, l'année dernière, un petit commentaire là-dessus, mais il me semble que ce que j'avais évoqué, trouve là ses conséquences. Loin que l'objet *a* répugne à la place du semblant, et que ce serait un forçage analytique que de placer ce réel comme semblant, Lacan, dans ce chapitre VIII, dit le contraire. Il dit qu'en définitive, la place adéquate de l'objet *a* est le semblant. L'objet *a*

n'est qu'un semblant d'être. Il n'y a pas besoin, sur le schéma du triangle, de rajouter petit *a* sous le semblant. Petit *a*, c'est un semblant.

Autrement dit, on peut dire que de 1953 à « l'Etourdit » de 1972, c'est le symbolique qui a régné dans l'enseignement de Lacan, et ce, jusqu'à la pointe de résorber le réel. Mais ce qui se cherche chez Lacan à partir du Séminaire *Encore*, et qui trouve une issue dans *R.S.I.*, c'est le rétablissement du réel dans son caractère radicalement insensé. C'est un rétablissement qui procède d'un contre-mouvement, d'un ressaut de son avancée. Ça se marque d'un renoncement progressif de Lacan à ses propres symboles algébriques. Il continue, bien sûr, de les évoquer, mais c'est alors presque de la façon dont il évoquait avant les termes freudiens. À partir d'une certaine date, Lacan n'a évoqué les termes freudiens que pour montrer comment on pouvait les resituer dans les catégories qu'il élaborait, comment les catégories qu'il élaborait répartissaient de façon nouvelle les termes freudiens. Eh bien, à partir de *R.S.I.*, c'est à l'égard de ses propres symboles qu'il a ce rapport en quelque sorte indirect. Par exemple, il peut évoquer un point en disant : *eh bien, c'est ce que j'ai appelé S(A̸),* ou bien : *c'est ce que j'ai appelé le fantasme*, etc. Mais, en définitive, on se déplace dans un tout autre espace, dont il faut bien dire qu'il est resté fermé jusqu'à présent. Je considère que dans sa logique, dans sa nécessité, il est resté tout à fait fermé.

Donc, pourquoi ce séminaire de *R.S.I.* ? C'est pour élaborer, resituer la catégorie du réel, et pour cette fois-ci inventer des catégories qui pourront se soutenir dans l'abord du réel. Ce n'est pas pour baisser les bras devant le réel immaîtrisable, mais bien pour élaborer de nouvelles catégories capables de se soutenir dans l'abord de ce réel. Donc, là, le point-pivot, le point-clé, c'est le rapport (S ◊ R). C'est aussi, mais secondairement, le rapport (S ◊ I).

Je crois avoir conclu cet arc élégant et je pense que nous nous trouvons maintenant en mesure de le conjoindre au point qui était terminal la dernière fois, à savoir (S ◊ I).

Remarquons que ce rapport est celui-là même qui permettait à Lacan, dans le Séminaire XI, de définir la pratique comme telle, la praxis. Je dois vous faire souvenir de comment, dès le premier chapitre de ce Séminaire, Lacan définit la praxis. Il la définit comme *« le terme le plus large pour désigner une action concertée par l'homme quelle qu'elle soit, qui le mette en mesure de traiter le réel par le symbolique ».* Et il y a cet ajout qui indique bien le caractère secondaire de l'imaginaire : *« Qu'il y rencontre plus ou moins l'imaginaire ne prend ici que valeur secondaire. »* Nous avons donc une définition générale de la pratique. Une pratique, c'est le traitement du réel par le symbolique. On part de l'articulation signifiante, et, à l'aide de cette articulation signifiante, on opère sur le réel :

$$\mathbf{S} \longrightarrow \mathbf{R}$$

C'est en soi-même, il faut bien le dire, tout à fait exorbitant. Comme solution, ça donne le problème, le problème dont je disais que la question centrale était : sur quoi est-ce qu'on opère, et par quoi ? La réponse, ici, semble être qu'on opère sur le réel à partir du symbolique. Sur quoi opère-t-on ? Sur la jouissance. À partir de quoi opère-t-on ? À partir du signifiant. Là, se pose la question de la commune mesure entre ces deux termes, commune mesure né-

cessaire pour que l'un puisse opérer sur l'autre. À cet égard, vous voyez en quoi la théorie de la causalité, à quelque biais que nous la retrouvions, appelle le mixte, appelle une théorie du mixte.

Eh bien, pour déjà faire apercevoir en court-circuit le renversement dont il va s'agir, je vous mets, en regard de cette citation de Lacan sur la praxis, une autre citation qui se rencontre dans son *R.S.I.* et qui définit cette fois-ci, non pas la pratique mais le symptôme, et ce, de la même façon que la pratique. Dix ans après, Lacan définit le symptôme comme il définissait la pratique. Il définit le symptôme *« comme le signe de ce qui ne va pas dans le réel »*. Et précisément *« comme un effet du symbolique dans le réel »*. Vous savez que l'origine du symptôme, il continue de l'attribuer à Marx, et il définit donc ici le symptôme comme un effet du symbolique dans le réel. Le symbolique devient la définition même du symptôme. À cet égard, la conséquence est imparable. Ça veut dire qu'il définit toute pratique comme un symptôme. Il définit tout symptôme comme un mode de traitement du réel par le symbolique. Pour être plus précis, nous pouvons dire : comme un mode de présence du symbolique dans le réel.

C'est au fond la question : comment se fait-il qu'il y a du symbolique dans le réel ? C'est la question que pose la naissance et la possibilité même de la science, de la science en tant qu'elle repose sur la découverte d'un savoir dans le réel. C'est la définition qu'en donne Lacan dans cette année 73 qui suit son texte de « L'étourdit », et qui voit précisément basculer ses catégories. Comment se fait-il qu'il y a du symbolique dans le réel ? C'est-à-dire : comment se fait-il qu'il y ait, entre le symbolique et le réel, une commune mesure ou une interférence qui rende seulement concevable que l'on puisse opérer sur le réel à partir du signifiant ?

Eh bien, on peut dire que c'est en quelque sorte le symptôme qui réalise sauvagement cette interférence du symbolique dans le réel. Ce que ça implique, je le montrerai vraisemblablement la prochaine fois. Ce que j'essayerai de montrer, c'est comment la pensée du symbolique dans le réel remet en question la catégorie même du signifiant, et conduit à promouvoir de façon nouvelle la catégorie de la lettre.

Dans ses affaires de lettres, il faut savoir s'orienter. Je ne parle pas seulement des lettres de logique, mais aussi bien des lettres qu'on envoie, des lettres de diffamation, des lettres d'éloge, des lettres d'amour. Eh bien, pour s'orienter dans ces affaires de lettres, je dirai que cette logique est tout à fait nécessaire.
Voilà. J'arrête aujourd'hui là-dessus. La suite au prochain numéro.

XVI

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 25 MARS 1987

Il m'est apparu que lorsqu'il y a du nouveau, ça se sent, ou ça se ressent. En tout cas ici, ça se ressent. C'est un effet qui ne se produit pas lorsqu'on donne des conférences pour des publics qui vous y invitent au titre de vous entendre pousser votre chansonnette. Bien sûr, des conférences, il faut en faire. Il faut en faire de temps en temps, ne serait-ce que pour vérifier que l'on reste tout de même intelligible pour des gens qui ne participent pas à vos émotions.

Ici, c'est autre chose. C'est autre chose parce que ce cours, je l'énonce d'abord devant d'autres praticiens de la psychanalyse. Ce seul fait a pour moi valeur de contrôle. Je l'énonce aussi devant d'autres lecteurs passionnés de Lacan. Je ne sais pas si vous l'êtes tous, mais il y a quand même ici, un bon nombre de personnes que je connais et qui partagent avec moi cette passion. Elles scrutent les écrits de Lacan, ce qui nous reste de ses paroles, et elles sont persuadées, pour l'avoir éprouvé, qu'elles ont encore à apprendre de cet enseignement. Elles ont à apprendre de Lacan sur ce qu'elles font tous les jours quand elles sont analystes, voire – ce n'est pas interdit – quand elles sont en analyse.

Ça donne pour moi une valeur à des franchissements qui se produisent parfois à partir d'une opacité éclaircie. Le premier temps est de reconnaître l'opacité là où l'on croyait qu'il n'y avait qu'une évidence. Puis, une fois l'opacité reconnue, éclaircie, un jour nouveau peut alors apparaître sur l'enseignement de Lacan, et aussi bien sur la pratique de l'analyse que cet enseignement structure et oriente à chaque instant au-delà de ce que nous pouvons en saisir. Eh bien, nous sommes à un franchissement. Nous sommes à un franchissement susceptible de donner un jour nouveau sur l'enseignement de Lacan et sur la pratique de la cure.

La dernière fois, je vous ai noué le thème de l'imago à celui du sinthome. Cet arc de l'imago au sinthome a culminé dans l'annonce que ce qui fait insigne – question de cette année – c'est précisément le sinthome. Ça intéresse la découverte promise au sujet dans l'analyse, à sa limite, limite que dès « Le stade du miroir », Lacan appelait extatique, c'est-à-dire là où se révèle au sujet «*le chiffre de sa destinée mortelle* », et qui se formule dans les termes d'une sagesse antique comme un *Tu es cela*. Eh bien, cette découverte prend pour nous la valeur, le sens du sinthome. Inutile d'en rester à cette graphie et disons: *tu es ton symptôme*.

C'est là que le titre de « Joyce le symptôme » prend sa valeur. Vous savez que Lacan l'a fait résonner dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, devant une assistance internationale de Joyciens, qu'on pouvait dire médusés et, avouons-le, réticents. Ce titre prend ici sa valeur d'index et d'emblème, index d'un qui s'est s'accommodé de son *Tu es cela*, jusqu'à s'y identifier. C'est dans le temps de ce virage que Lacan a pu formuler comme issue de l'analyse, non pas seulement la traversée du fantasme, mais aussi l'identification au symptô-

me. Il n'y a pas là contradiction. Il y a là un pas de plus, dès lors que vous vous souvenez de ce nouveau sens du symptôme qui inclut le fantasme.

J'ai ici passé beaucoup de temps à enseigner tout ce qui se gagne par la division, par les discriminations, par les *ou bien… ou bien… ou bien*. Par exemple: d'un côté le symptôme, de l'autre le fantasme. D'un côté le désir, de l'autre la jouissance. D'un côté le signifiant, de l'autre l'objet. En cela, j'étais conforme à ce qui est l'efficace du signifiant, l'efficace diviseur du signifiant – le signifiant qui fait que, quelles que soient les paradoxes du binarisme, le oui et le non ne sont pas la même chose. Eh bien, il s'agit maintenant de mesurer ce qui peut se gagner par un mouvement contraire. Non pas un mouvement de discrimination, de séparation, mais, si je puis dire, de synthèse.

Avec ce terme de symptôme ou de sinthome, nous approchons de ce qu'il y a de commun entre le symptôme et le fantasme. Ce qu'il y a de commun entre les deux, du point de vue de l'analyste, disons que c'est le jouir. Il y a un jouir du symptôme. C'est, vous le savez, ce sur quoi Freud a achoppé, dans la voix même de l'interprétation analytique qui consiste à délivrer le message inclus dans le symptôme. Il a appelé ça de noms divers : réaction thérapeutique négative, masochisme primordial… Freud a achoppé précisément sur la jouissance du symptôme, jouissance qui fait mal et qui est donc tout à l'envers du désir. Mais si le sujet, comme on le voit, y tient, y tient au-delà même de l'interprétation qui en est faite, si le symptôme insiste, il faut alors bien supposer que le sujet tient à ce symptôme par un plaisir à lui-même inconnu, c'est-à-dire par un plaisir inconscient, c'est-à-dire une satisfaction de la pulsion, à quoi Lacan, toujours simplificateur, a donné le nom de jouissan-ce.

Il y a, aussi bien, jouissance du fantasme. Là, ce n'est pas au terme d'un parcours que Freud y parvient, puisque c'est son point de départ. Le fantasme se coordonne à la jouissance. Évidemment, dès lors qu'au cœur du fantasme habite la satisfaction de la pulsion, cette jouissance d'évidence, cette jouissance que l'on peut dire être de prime abord, reçoit une autre définition, une définition qui attache cette jouissance à ce qui est inconnu du sujet. Et, dès lors que ce fantasme est défini comme ce qui est pour le sujet le cadre même de ce qui est réalité, on peut formuler, comme le fait Lacan, que le sujet ne jouit que de ses fantasmes.

Ce bref rappel me paraît ici suffisant pour marquer ce qu'il y a de commun entre le symptôme et le fantasme, à savoir – n'en disons pas plus – un certain jouir. Jouir suppose un corps, un corps affecté d'inconscient. C'est en tout cas ce que comporte pour nous la définition de la jouissance comme satisfaction d'une pulsion, d'une pulsion et non pas d'un instinct. Le concept freudien de pulsion n'est par Freud présenté qu'articulé à des formes grammaticales. C'est le rappel constant que Lacan fait à propos du texte de Freud intitulé « Les avatars de la pulsion », dans la *Métapsychologie* de 1915. Si la pulsion est ordonnée à la grammaire – et donc à une grammaire qui se conçoit de la structure du langage – alors, on démontre que la jouissance n'est concevable que d'un corps affecté de l'inconscient, en tant que l'inconscient appartient à l'ordre symbolique. La jouissance ne se conçoit pas hors du langage. On ne peut la définir que d'un corps dérangé.

On peut, bien sûr, poser la question de la jouissance animale. Lacan l'a fait. De quoi jouit l'huître ? L'huître jouit-t-elle de sa perle que nous lui dérobons ?

La question est vouée à demeurer sans réponse. C'est pour nous tout à fait opaque. Par contre, dès lors que nous martyrisons le rat, on voit s'introduire une jouissance. On peut la lui supposer précisément à ceci, que, pour l'obtenir, on l'oblige, ce rat, à s'envoyer quelque décharges électriques dans le citron, grâce à un petit appareil obligeamment mis à sa disposition par l'expérimentateur. À s'envoyer ces décharges électriques dans le citron, il y sacrifie sa vie, nous présentant ainsi, dans le laboratoire, une pulsion de mort expérimentale. Ça permet de vérifier en quoi l'introduction d'une jouissance, d'une jouissance tout à fait étrangère aux nécessités de la survie de l'organisme, est équivalente à une pulsion de mort. De ces décharges, il s'en envoie, le rat, jusqu'au point de crever. Il va y sacrifier toute subsistance. Il va par exemple perdre l'appétit. C'est dire que la jouissance est foncièrement un fait d’inadaptation. À cet égard, elle travaille contre l'homéostase. Elle est sur le versant de la répétition comme insatiable, comme fonction d'un *encore* qui ne connaît pas de limites, sinon celle qu'apporte la consomption de l'organisme lui-même. Mais en tant que telle, cette compulsion ou cette répétition a vocation à se poursuivre au-delà. C'est même ce qui peut faire penser que la croyance à l'immortalité de l'âme est une élaboration de cette répétition de jouissance.

Disant cela, je ne fais que vous rappeler un fondement de notre réflexion et de notre pratique, mais qui ne doit pas nous dissimuler le pas de plus que Lacan a fait à cet égard, par ce qu'on peut appeler un effort de pensée. Ce pas de plus, c'est que le jouir du corps est le jouir de l'inconscient. C'est ce que comporte la nouvelle définition du symptôme que nous essayons ici d'acquérir. Nous essayons de la rendre opératoire, de nous apercevoir en quoi elle l'est. Le symptôme tient à la façon qu'a chacun de jouir de l'inconscient. Ce n'est pas un effort de pensée gratuit, ce n'est pas un effort de pensée pour compliquer encore une fois les choses qui paraissent acquises. C'est ce que vous découvrez dans l'expérience analytique actuelle, celle qui fait problème technique dans la conduite de la cure. C'est ce que nous avons, au terme de presque un siècle, déchaîné dans le monde : jouir de l'inconscient.

On constate que, passé un point d'élaboration, il y a un jouir de l'inconscient qui se dénude comme tel. Ça fait paraître que l'expérience s'entretient d'elle-même par ce jouir de l'inconscient. Cette tendance à jouer les prolongations n'a pas échappée aux psychanalystes. Ça peut se mettre sous le chef de l'éternisation du transfert. C'est constater qu'il peut très bien y avoir un amour de savoir tout à fait disjoint du désir de savoir. Le désir de savoir est hautement suspect dans la psychanalyse. Le refoulement dit exactement qu'il n'y a pas de désir de savoir, que l'appétit de connaissances est tout à fait distinct du désir de savoir, que ce qu'il y a, c'est une horreur de savoir, et qu'elle s'habille, dans l'analyse, de l'amour de savoir. Pour le dire en termes freudiens, disons que le refoulement s'habille du transfert.

Il s'agit d'une tendance, et je pense que cette tendance dénote l'installation, dans le sujet, du jouir de l'inconscient. C'est une question cruciale. En tout cas, du point de vue analytique, c'est la question cruciale que Lacan s'est efforcé de cerner et de traiter dans le dernier moment de son enseignement, lequel enseignement a accompagné les mutations de la pratique psychanalytique pendant un demi-siècle.

Or, nous le savons, cette pratique, étant donné ce qu'est l'inconscient comme relatif au discours de l'Autre et à son désir, ne laisse pas inchangé l'inconscient. Là, à mon sens, Lacan a mis le doigt sur la plaie, à savoir que l'analyse apporte une satisfaction *sui generis*. D'où la question de savoir si l'analyse a permis ou non d'inventer une nouvelle perversion. Lacan a répondu non. Il a d'abord répondu non. Mais est-ce si sûr ? Est-ce que l'analyse n'a pas apporté cette nouvelle perversion moderne et freudienne : le jouir de l'inconscient ?

Conservons ça à l'état de question, et disons qu'il y a ce temps de l'analyse où se dénude le jouir de l'inconscient. Bien sûr – nous y viendrons – il est là de toujours, l'inconscient. Mais il y a un temps de l'analyse, passé l'élaboration, où le problème devient le jouir de l'inconscient. Il s'agit donc de savoir ce qu'on fait quand on est à ce point-là, et quels sont alors les voix qui sont ouvertes. Lacan en a indiqué une. Il a indiqué l'identification au symptôme. C'est une voie pour savoir y faire avec cette perversion-là. Disons que c'est en retour de ce moment de l'analyse que nous pouvons définir le symptôme comme la façon dont chacun jouit de l'inconscient, en tant que l'inconscient le détermine. C'est définir le symptôme comme un mode de jouissance, et précisément comme un jouir du signifiant-maître.

Je vais quand même revenir à une méthode de distinction, de discrimination, pour asseoir notre effort de penser.

Premièrement, le symptôme analysable est un symptôme interprétable. Interprétable veut dire qu'on peut le tenir pour un message. Vaut alors pour le symptôme, la discrimination du signifiant et du signifié. Vaut à propos du symptôme, l'algorithme saussurien où s'inscrit le signifiant en tant qu'il a des effets de signifié :

$$\frac{\mathbf{S}}{s}$$

Ça, c'est le premièrement. C'est là-dessus que Lacan a attiré l'attention. C'est là-dessus qu'il a fait novation, en serrant les boulons à propos de l'interprétation et en développant les conséquences que comporte la conviction freudienne, à savoir que le symptôme et les formations de l'inconscient sont susceptibles d'interprétation. On peut y révéler un sens. Si votre bras se paralyse, c'est parce que ça appelle telle valeur inconsciente pour vous. Lacan a fait novation à cette interprétation, en se rapportant à la structure du langage articulé par Saussure, à partir de la distinction de deux registres ayant des lois différentes, à savoir le registre du signifiant et celui du signifié. Ca a déjà été très difficile à faire passer. Je vous prie de bien noter que ça introduit le signifiant à ce titre seul qu'il a des effets de signifié.

J'en viens maintenant à mon deuxièmement. La question qui doit être posée, et pour laquelle nous n'avons pas disponible l'appareil de la linguistique, doit porter sur le signifiant en tant qu'il a des effets de jouissance et pas seulement des effets de signifié. C'est la question qui nous est posée par l'expérience analytique. Comment écrire, comment penser, que le signifiant à des effets de jouissance ?

On peut dire que c'est là une question dès longtemps posée par Lacan, dès longtemps rencontrée, ne serait-ce que dans son articulation de la métaphore

paternelle, celle dont l'échec serait cause de psychose, mais qui est aussi bien, je le rappelle, le principe du symptôme. Cette métaphore développe le schème binaire saussurien, en y incluant une substitution signifiante nécessaire à la production d'un effet de sens. Ce schéma s'inscrit bien dans la perspective du signifiant en tant qu'il a des effets de signifié. Cette métaphore est construite pour rendre compte de la production d'un effet de signifié spécial qui est la signification phallique. Le *x* final, par l'effet de la substitution, reçoit la valeur finale de la signification phallique :

$$\frac{\mathbf{S}}{\mathbf{S'}} \quad \frac{\mathbf{S'}}{\mathbf{X}} = \textbf{Phallus}$$

Je ne répète pas l'ensemble de la construction, je note simplement qu'il s'agit d'une signification. Nous sommes en effet bien renvoyés au schéma qui situe le signifiant par rapport à ses effets de signifié. Ici, la métaphore marque que, par le biais de cette substitution signifiante, le signifiant du Nom-du-Père comporte un effet de signifié qui est la signification phallique. Nous sommes intégralement dans le registre du premièrement.

Mais apercevons-nous en même temps que le phallus ici impliqué est un index de jouissance. C'est même l'index de jouissance par excellence. Ceci au point que Lacan, modifiant cette construction, sera amené à parler du phallus comme signifiant de la jouissance. Dans ce qu'il a appelé la signification phallique, Lacan a en quelque sorte déjà pointé l'effet de jouissance du signifiant. Il l'a pointé mais il ne l'a pas dégagé. Il parle de cet effet de jouissance du signifiant dans les termes de l'effet de signifié.

On peut scander ses efforts de pensée à ce que, d'une façon toujours plus pure, il isolera comme tel l'effet de jouissance. Il l'isolera même au point que le mot de signifiant viendra à être mis en question. On peut dire, en effet, que ce qui est déjà vicié dans ce terme, c'est qu'il comporte que la matière du langage est abordée à partir des effets de signifié. C'est ce que comporte le mot lui-même. On définit le signifiant en tant qu'il est précisément isolé des effets de signifié. C'est pourquoi, dans ce mouvement de dépréciation de ses propres élucubrations où Lacan est entraîné à partir de 1972 avec son *Encore*, le signifiant et le signifié ne seront nullement épargnés, ne serait-ce que par le rappel que vous trouvez dans *Télévision,* à savoir que cette distinction du signifiant et du signifié date déjà des stoïciens.

Il a fallu, certes, un effort de pensée pour que la linguistique puisse s'emparer de cette distinction, afin de se fonder comme discipline à partir de son objet qui est le signifiant en tant que détaché du sens. Mais ce n'est là marquer que c'est bien le sens qui fonctionne comme critère. C'est au regard du sens que le signifiant peut être détaché. Et c'est donc précisément dans *Télévision*, en 1973, que Lacan oppose au sens, non pas le signifiant, mais le signe. Il oppose deux versants dans l'étude du langage, le versant du sens et le versant du signe, là où l'on aurait pu penser qu'il y avait lieu d'opposer le versant du signifiant et celui du signifié. Il semble ici se démentir lui-même, faire un pas en arrière par ce retour au signe. Quand j'ai lu ça, à l'époque, je me suis demandé pourquoi ce n'était pas un pas en arrière. Ça en paraissait un. Pourquoi

faire appel au signe, alors que Lacan, deux ou trois ans auparavant, avait au contraire seriné le privilège du signifiant par rapport au signe ?

Vous connaissez son emprunt de la définition du signe donnée par le logicien américain Pierce : *« Le signe représente quelque chose pour quelqu'un. »* C'est précisément en opposition à cette définition du signe, qu'il introduira la définition du signifiant comme *«ce qui représente le sujet pour un autre signifiant* ». La structure de la représentation est, certes, conservée, mais là, le quelqu'un n'est pas le destinataire de cette représentation, il ne fait pas la liaison entre le signe et ce qu'il représente. Là, le quelqu'un n'est qu'un pauvre sujet véhiculé dans la chaîne, et qui se trouve représenté auprès de quelque chose qui n'est pas une conscience de la représentation, qui n'est que signifiant ou ensemble de signifiants. À cet égard, l'opposition du signe et du signifiant que Lacan lui-même a forgée, est faite pour mettre au premier plan l'articulation signifiante. Les signifiants parlent aux signifiants, alors que les signes parlent aux consciences. Les signifiants parlent aux signifiants et ils parlent du sujet. Cette définition du signifiant est donc essentielle pour qu'on admette le sujet comme ce dont il est parlé.

Mais une fois qu'on s'est mis cela dans la tête, on peut se demander pourquoi Lacan, deux ou trois ans plus tard, revient à parler du signe. Quand il revient à parler du signe, il ne s'agit pas du signe de Pierce, puisque le signe est associé au signifiant. Qu'est-ce qui fait alors la différence du signe et du signifiant ? C'est que, s'agissant du signifiant, *« la batterie s'en donne déjà dans la langue* ». On comprend ça. On comprend, au niveau du phonème, que la grille phonématique est en effet donnée dans chaque langue particulière. Le mot aussi. Le mot comme élément signifiant est déjà inclus dans la langue. Pour le signe, c'est différent. C'est différent en ceci, que sa batterie ou son ensemble n'est pas donnée dans la langue.

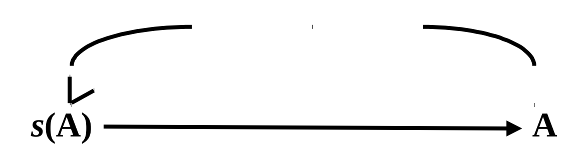
Si Lacan fait là appel à ce terme de signe, c'est précisément parce qu'il est question du symptôme. C'est pour saisir mieux le symptôme qu'en disant seulement de lui qu'il est fait de signifiants. Si l'on reste sur cette piste, on comprend qu'après avoir articulé signifiant et signe, Lacan puisse poser cette question : *« Comment même le symptôme, ce qu'on appelle tel dans l'analyse, n'a-t-il pas là tracé la voie ? »* C'est au moins indiquer que, s'il rappelle ici le terme de signe, c'est pour précisément traiter du symptôme et de sa structure. C'est pour indiquer qu'il ne suffit pas de dire du symptôme qu'il a une structure si-gnifiante. Cette structure, sans doute, il l'a. Il l'a dans la mesure où il s'établit par substitution et par articulation. Mais l'élément qui y est mis en fonction n'est pas déjà donné dans la langue. L'élément qui est mis en fonction dans le symptôme n'est pas déjà donné dans la langue. Il peut par exemple être prélevé sur le corps. À cet égard, le fait que le symptôme réponde à une structure qui est identique à celle du langage, ne fait pas pour autant que le symptôme est entièrement résorbé dans l'ordre du signifiant.

On peut bien rappeler que Freud a lu les formations de l'inconscient comme des messages chiffrés. Ce sont les termes que Lacan emploie. On peut bien dire cela. On peut bien dire que l'interprétation est une lecture, un déchiffrage d'un message chiffré. On peut le dire à condition de rappeler que, s'agissant du symptôme, la coupure du signifiant et du signifié est incarnée, alors que dans la parole, précisément, elle ne l'est pas. Lorsque je cause et que vous compre-

nez, la coupure signifiant/signifié n'est pas incarnée. Le symptôme nous présente sans doute du signifiant mais du signifiant immédiatement distinct des effets de signifié. Il nous présente, si l'on peut dire, une matière du langage distincte des effets de signifié – à l'occasion un langage qui fait matière du corps. Dans la parole, ce n'est pas le cas. C'est pourquoi Lacan peut dire que c'est le sens qui nous fascine dans la parole.

C'est aussi pourquoi, et de toujours – mais il fallait un effort de pensée pour le mettre au premier plan – Lacan a rapporté le symptôme non à la parole mais à l'écriture. Si on peut dire que le sens est ce qui nous fascine dans la parole, on ne le dit précisément pas de l'écriture. L'écriture, si elle est affaire du signifiant, elle est affaire du signifiant en tant que distinct des effets de signifié. C'est pourquoi Lacan, au moment même où il scandait la structure de langage de l'inconscient, faisait quand même une place à part au symptôme. Il disait, certes, du symptôme, qu'il répond à la structure du langage, aux deux registres du signifiant et du signifié, qu'il est soutenu par une structure qui est identique à celle du langage. Il disait cela, mais en y ajoutant qu'avec le symptôme, c'est toujours de lecture et d'écriture qu'il s'agit. Je vous cite cette phrase prémonitoire : *« C'est ainsi que si le symptôme peut être lu, c'est parce qu'il est déjà lui-même inscrit dans un procès d'écriture.* » Il y a une nécessité – c'est cela que je veux faire apercevoir – a rapporter le symptôme à un procès d'écriture et non pas à un procès de parole.

Dès ce moment-là, Lacan indique qu'il n'est nullement suffisant, sous prétexte que le symptôme est un message, de l'écrire comme signifié de l'Autre : *« Il n'est pas une signification, mais sa relation à une structure signifiante qui le détermine.* » Cette structure signifiante qui le détermine, ce n'est pas simplement ce que nous appelons grand A, le lieu de l'Autre :



La structure signifiante qui le détermine, c'est le circuit plus vaste qui emporte avec lui jouissance et castration. C'est en quoi le symptôme n'est pas épuisé par ce qui en lui est effet de signification, par ce qui en lui est effet sémantique. C'est précisément quand il s'agit du symptôme, qu'on peut dire que l'effet de signification vaut comme réponse du réel, c'est-à-dire vaut à partir de l'effet de jouissance. C'est parce que l'effet de jouissance est impliqué dans le symptôme analysable, qu'il faut reporter ce dernier à un procès d'écriture. Lacan ne s'en est pas aperçu qu'à propos de Joyce, c'est déjà dans la page 444 des *Ecrits.*

Lecture appelle écriture. On ne dit pas qu'on lit la parole. On ne le dit pas parce que, précisément, la parole, on la comprend, parce que dans la parole l'effet sémantique est fascinant. Au contraire, dès que l'on ne comprend pas, il y a un effet d'écriture. L'écriture prend d'emblée le langage à l'extérieur du sens, ne serait-ce que parce qu'il y a des écritures qui ne se parlent pas. C'est une sottise de concevoir l'écriture sur le modèle de l'écriture phonétique, sur le modèle de l'écriture qui sert à écrire la parole. L'écriture en tant que telle ne

sert pas à écrire la parole. On l'appelle ainsi parce qu'on s'imagine qu'il faut toujours écrire quelque chose. L'écriture, c'est le caractère, c'est le symbole mathématique, c'est le dessin. A cet égard, un noeud, c'est une écriture, et une écriture qui est précisément disjointe de la parole, qui ne sert pas à écrire la parole.

Mais il faut voir que l'écriture répond aussi à la structure du langage. Qu'est-ce qui reste de cette métaphore, lorsqu'on ne se fascine plus sur l'effet de signification ?

$$\frac{\mathbf{S}}{\mathbf{S'}} \quad \frac{\mathbf{S'}}{\mathbf{x}}$$

Ce qui en reste valable dans l'étude de langage, c'est la substitution comme telle. La substitution vaut pour une définition générale du signe, c'est-à-dire une définition qui introduit le signifiant comme un cas particulier. Le signifiant répond à cette définition générale, mais les caractères idéographiques, les symboles mathématiques, les dessins de nœuds, y répondent aussi bien. Ce qui reste comme définition du signe, c'est que n'importe quel signe peut faire aussi bien fonction de tout autre – *« de ce qu'il puisse lui être substitué »*, ajoute Lacan. Nous avons donc une structure de substitution plus générale que celle du signifiant. Nous avons une structure de substitution qui porte sur le signe et qui vaut pour le langage comme tel sans se modeler sur la parole.

C'est pourquoi c'est à cette date que Lacan introduira le terme de chiffrage. C'est un terme qui ne vient pas sous sa plume pour faire joli. Il vient précisément pour rappeler qu'il s'agit de prendre d'abord la structure du langage par l'écriture. De là, une définition de l'inconscient qui ne se fait plus à partir de la parole mais à partir de la fonction de l'écrit. Une définition de l'inconscient comme un savoir consistant dans un chiffrage, et une définition de l'interprétation comme un travail de déchiffrage.

Ce terme de chiffrage s'inscrit dans l'enseignement de Lacan au moment où ce qui lui fait problème n'est plus l'effet de signifié du signifiant mais l'effet de jouissance de la lettre. Ça pose la question de savoir pourquoi l'inconscient chiffre, pourquoi il ne dit pas les choses comme elles sont. Sinon, évidemment, selon notre définition de l'inconscient freudien, il n'y aurait pas d'inconscient. Alors, pourquoi est-ce que ça se dit tout le temps à côté ? Pourquoi est-ce que ça se dit, dans le rêve, tout le temps à côté ? Ça se dit si bien tout le temps à côté, que si par miracle, un jour, ça a l'air de se dire justement pas à côté, on se demande alors vraiment ce que ça veut dire, on trouve ça inquiétant. Donc, pourquoi est-ce que ça se dit à côté ? Pourquoi est-ce que ça demande à être déchiffré ?

La thèse de Freud, c'est qu'il y a refoulement : ça tombe dans les dessous. Le refoulé revient et, entre refoulé et retour du refoulé, il y a précisément ce jeu du chiffrage. Pour qu'il y ait ce jeu du chiffrage, il faut bien sûr que ces éléments aient été chiffrés. S'il n'y a pas de chiffrage, alors il n'y a pas refoulement mais forclusion. C'est le cas dans la psychose : ce qui est rejeté de l'espace du chiffrage, c'est-à-dire du symbolique, reparaît dans le réel. La thèse de Lacan est celle-là, à ceci près qu'il précise, à cette même date, qu'il y a dans tous les cas un élément inchiffrable, un élément inchiffrable qu'il appelle le

rapport sexuel. C'est un chiffrable et c'est pour ça que ça reparaît, qu'il y a toujours quelque chose qui reparaît dans le réel.

Je dirai en court-circuit que le fait que le rapport sexuel soit exclu du symbolique, qu'il soit inchiffrable et qu'à la place vienne le chiffre phallique, implique que le symptôme reparaisse dans le réel. Voilà pourquoi vous avez des symptômes. Vous avez des symptômes parce que le rapport sexuel est inchiffrable. C'est la thèse de Lacan. J'ai dit que c'est en court-circuit que j'avançais cela, parce que vous en voyez immédiatement la conséquence, du moins si vous êtes un peu familiers de cette logique. La conséquence, c'est la psychose généralisée. Je vous fais remarquer que Lacan n'a pas reculé devant cette conséquence-là. C'était dans la période où, effectivement, tout l'accent de son enseignement n'allait pas vers les distinctions fines. Il progressait plutôt par synthèses.

La distinction névrose/psychose et la clinique différentielle qui va avec, ça demande d'abord de s'apercevoir en quoi tout le monde délire. Lacan, au moins une fois, l'a écrit noir sur blanc : *« Tout le monde délire. »* Il a écrit ça pour un texte d'hommage à l'université de Paris VIII. L'occasion était bien choisie. Psychose généralisée, c'est-à-dire : le symptôme est normal. De la même façon que j'ai fait valoir en quoi le concept nouveau du sinthome inclut à la fois le symptôme et le fantasme, je dirai que ce concept du sinthome est en quelque sorte trans-clinique. Il vaut pour la névrose et pour la psychose.

C'est justement à partir de là qu'une clinique différentielle est possible : il faut différencier sur ce qu'il y a de commun. Nous savons ce qu'il y a de commun. La clinique différentielle, nous savons sur quoi nous la construisons. Nous la construisons sur la structure du langage. Mais évidemment, nous sommes portés à n'aborder cette structure du langage qu'à partir du signifiant en tant qu'il a des effets de signifié. La structure de la psychose nous demande, certes, d'aborder la psychose par la structure du langage, par la métaphore paternelle et tout ce qui va avec. Mais elle demande aussi de l'aborder plus spécialement par cette structure du langage en tant que le signifiant y a des effets de jouissance, des effets de jouissance à partir de la lettre.

Saisir l'inconscient comme un savoir consistant dans le chiffrage, ça comporte cette position, cette thèse que Lacan glisse, comme ça, dans des relatives dissimulées ici ou là, mais que l'on devrait mettre au fronton de nos établissements, à savoir que la jouissance est dans le chiffrage. Ça, c'est majeur. C'est majeur et ça va au-delà du jouir du corps. C'est équivalent à ce que je vous annonçais au début. C'est équivalent à jouir de l'inconscient. C'est ce qui fait que Lacan peut écrire que le signe permet la jouissance par le chiffrage.

Mais comment faire alors, pour que le signe se laisse déchiffrer, c'est-à-dire cède quelque chose de la jouissance qu'il comporte ? Lacan déjà l'indique : il ne peut la céder qu'à la jouissance qui décide d'une pratique, c'est-à-dire à la jouissance de déchiffrage. Y a-t-il dans l'analyse, oui ou non, une jouissance du déchiffrage ? La question est de savoir s'il y a déchiffrage absolu. Comme le relève Lacan, on peut parfaitement déchiffrer un message chiffré sans pour autant que ce dernier cesse d'être une énigme. Ça appel à l'occasion un autre déchiffrage.

Le chiffrage, je vous le fais remarquer, est un terme de pure écriture. C'est bien pourquoi, dans le même temps où nous avons à parler du chiffrage, nous

ne parlons plus des effets de signification mais de la reprise de sens. Constatez combien de fois revient sous la plume de Lacan l'expression *prendre du sens* ou *prendre sens*. À partir du moment où l'on étudie le langage, non pas à partir de la parole, mais à partir de l'écriture, la question se pose de savoir comment ça prend sens, d'où ça prend sens.

À cet égard, on voit ce qu'il y a de limité, au départ de l'enseignement de Lacan, avec l'inconscient structuré comme un langage. Il l'a en effet d'abord développé comme « Fonction et champ de la parole et du langage », c'est-à-dire à partir de la fonction de la parole. La structure de langage, puisque c'est de Saussure qu'il prenait son départ, le conduisit à mettre au premier plan la fonction de la parole, à se poser la question de savoir comment la fonction de la parole s'inscrit dans le champ du langage. Mais il y a ajouté ensuite, en 1957, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », au point que le programme de cet enseignement est alors : fonction, instance et champ de la parole, de la lettre et du langage.

La lettre, c'est le signifiant, mais c'est le signifiant en tant qu'il est attrapé ailleurs que dans sa fonction d'effectuer des significations. La lettre se distingue du signifiant. C'est là l'audition qui règle tout. La lettre s'écrit. Elle s'écrit, elle ne s'écrie pas. C'est toute la différence. Cette différence n'est précisément sensible qu'à partir de l'écriture. Ça ne s'écrit pas, en effet, de la même façon : s'écrit/s'écrie. C'est là que l'on peut faire valoir que le jeu sur l'équivoque de l'interprétation est justement référence à l'écriture. L'interprétation, c'est une lecture en tant qu'elle saisit, dans le champ du langage, l'écriture à partir de la parole.

Qu'est-ce que c'est que l'interprétation analytique à partir de là ? C'est ce que Lacan dit dans son *Encore* : *« A ce qui s'énonce de signifiant, vous donnez une autre lecture que ce qu'il signifie. »* On peut lire ça en se disant que c'est toujours la même chanson. Eh bien, pas du tout ! À ce qui s'énonce de signifiant dans la parole, vous donnez, par référence à l'écriture, une autre lecture que l'effet de signification. C'est en cela que Lacan peut formuler cette énormité, à savoir que l'inconscient est ce qui se lit avant tout. Vous trouvez ça dans sa postface du Séminaire XI. C'est quand même assez différent que de dire que l'inconscient ça parle. Dire que l'inconscient est ce qui se lit avant tout, c'est dire que l'inconscient est de l'ordre de ce qui s'écrit.

Il y a là toute l'interprétation analytique pour le mettre en valeur, et aussi bien Freud, quand, pour aborder la clinique différentielle des psychoses, il fait fonds sur la grammaire, sur les modifications grammaticales de la proposition *Je ne l'aime pas*. Au fond, l'inconscient freudien – et on le voit aussi dans le texte sur les pulsions – sait la grammaire. L'inconscient sait la grammaire, et la grammaire est ce qui ne se révèle du langage qu'à l'écrit.

L'écriture n'est pas le double de la parole. Alors que la parole ne saisit jamais le référent qu'à côté, l'écriture donne un accès au référent, un accès direct au référent, et d'autant que cette référence – celle qui compte pour nous – c'est la jouissance. À cet égard, la fonction de l'écrit, on peut la comparer aux rails, à ces rails de chemin de fer qui vous donnent comme tels accès à la jouissance.

Je poursuivrai cet effort de pensée la foi prochaine.

XVII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 1 AVRIL 1987

Si je ne me suis pas trompé dans la comptabilité, c'est le dix-septième cours que je fais cette année et le dernier avant Pâques. Mercredi prochain, je vais en effet m'envoler vers New York où, pour la première fois, on va avoir l'occasion de voir Lacan dans le film *Télévision*. On a quand même pensé qu'il y avait toutes les chances pour que le public, si averti soit-il, n'y comprennent rien, et on a donc procédé à un sous-titrage anglais. La traduction vaut ce qu'elle vaut, mais elle est en tout cas attentive.

Peut-être qu'à partir de cette présence conservée de Lacan, de sa voix, se déclenchera un certain nombre d'effets charismatiques qui contribueront à modifier la situation dans le pays. Il s'est trouvé des gens pour financer cela, pour faire circuler ce film à travers le pays, d'est en ouest et du nord au sud, et on va voir quels effets pourront se produire de cet ersatz de la présence de Lacan. En tout cas, je ne voulais pas manquer ça, et, apparemment, ils ne voulaient pas me manquer non plus, puisque j'avais pris part à la confection de ce film, au moins en posant à Lacan des questions qui furent pour lui le prétexte à ses réponses. C'est donc pour cette raison que j'abrège ce trimestre. Nous nous retrouverons le 29 avril.

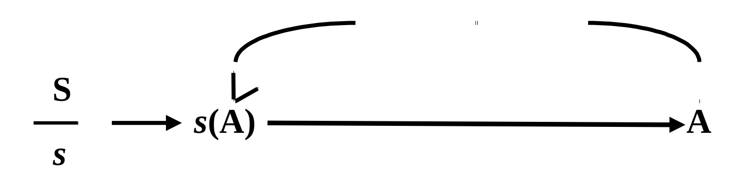
Avant de partir, je vais quand même essayer de mettre un petit point d'orgue à ce qui nous occupe. La dernière fois, j'ai indiqué que ce qui avait guidé Lacan dans ce qu'il avait appelé lui-même sa nouvelle alliance avec Freud et avec l'expérience analytique, c'était le langage dans son effet de signifiant. Cette notation que je fais est confirmée par l'algorithme construit à partir de Saussure et que Lacan propose dans son « Instance de la lettre ». Cet algorithme indique que c'est en tant qu'il a des effets de signifié que le signifiant sera pris en considération :

$$\frac{\mathbf{S}}{\boldsymbol{s}}$$

De ce fait même, de ce privilège accordé à l'effet de signifié, cet algorithme se trouve propre à être investi dans ce que Lacan a appelé le graphe du désir, et qui est avant tout – soulignons le – un graphe de la communication. C'est parce que, s'agissant du signifiant, le privilège est donné à ses effets de signifié, que la considération du signifiant conduit à la communication, communication qui précisément donne à l'effet de signifié la place majeure. Sans doute Lacan corrige-t-il la place majeure accordée au signifié dans la communication, en rappelant que le pivot de cette communication est le signifiant, mais c'est bien parce qu'on se règle sur le signifié que la communication est l'usage majeur qui est fait de cet algorithme saussurien.

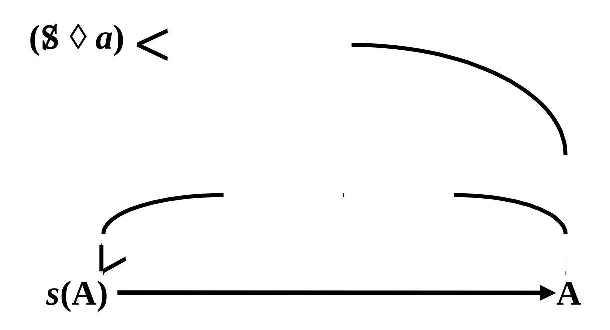
C'est ce qui fait que de Saussure, on passe à Shannon. Shannon est moins connu que Saussure. C'est, dans les années d'après-guerre, le théoricien de la communication. Nous lui devons l'usage du comptage des redondances dans la communication, l'usage du codage de l'information en unités. C'est d'ailleurs toujours d'actualité. Ses concept de base sont toujours aujourd'hui opératoires pour les ingénieurs des télécommunications. Au fond, le graphe du désir, c'est Saussure plus Shannon, à ceci près que les termes de code et de message sont corrigés par Lacan. Ils sont corrigés du fait que son grand A ne mérite pas, comme il a pu l'appeler d'abord, le nom de lieu du code. Vous savez qu'il l'a corrigé en l'appelant le trésor des signifiants. C'est dire que les signifiants y sont logés, mais qu'en même temps ils ne s'y forment pas en code.

L'algorithme S/*s* est donc investi dans le graphe de la communication, du fait qu'il donne sa prévalence à l'effet de signifié, avec ceci que ce graphe l'enrichit de la notation de la rétroaction. C'est ce qui fait passer de ce schéma à celui-ci :

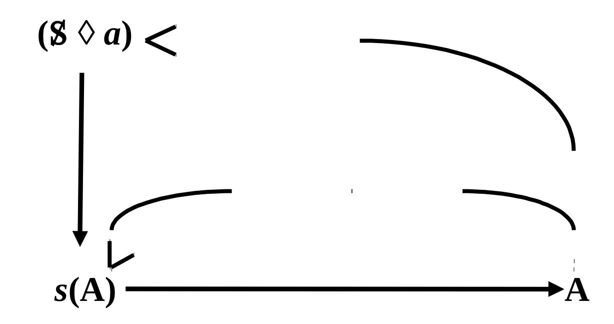


Dans ce deuxième schéma, vous avez l'effet de rétroaction qu'indiquent les vecteurs. Vous y retrouvez le grand S du signifiant mais désigné cette fois-ci par son trésor : A. Vous y retrouvez aussi l'effet de signifié, noté comme étant un effet de l'Autre par la lettre grand A entre parenthèses. Cette articulation dérive évidemment de S/*s*. Elle maintient l'effet de signifié comme effet majeur du signifiant. Cette seconde articulation est un peu plus complexe que la première mais elle en dérive de façon évidente.

Si ce graphe est suffisant pour rendre compte de la communication, il ne l'est pas pour ce qui est du symptôme. Pour rendre compte du symptôme, il faut déjà que quelque chose s'ajoute à ce graphe. Il faut que quelque chose s'ajoute à cet effet de signifié, quelque chose qui rende compte d'une opacité dans le symptôme. Dans le symptôme, il y a de l'opacité. C'est précisément ce qui justifie qu'il soit interprété. Qu'est-ce que suppose l'interprétation analytique ? Elle suppose certainement que l'effet de signifié habite dans le symptôme. C'est ce qui justifie que l'on puisse songer à interpréter. Mais en même temps que cet effet de signifié, l'interprétation suppose également que cet effet de signifié soit opacifié. Qu'est-ce qui opacifie l'effet de signifié dans le symptôme tel que Lacan nous l'articule à cette date ? Ce qui l'opacifie, c'est le fantasme. C'est ce que comporte le graphe de Lacan quand on le déchiffre comme je vous invite à le faire. Il y a un autre effet que l'effet de signifié, il y a cet effet de fantasme que Lacan note ($ ◊ *a*).



C'est dès lors en termes d'interférence que Lacan rend compte du symptôme – interférence entre l'effet de signifié et l'effet de fantasme. Cette interférence est indiquée par un fragment de vecteur que vous retrouvez sur le graphe complet :



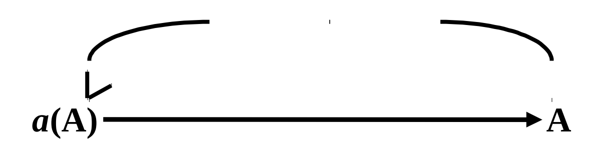
Cet effet de fantasme est d'abord qualifié par Lacan d'imaginaire. Cela dans la mesure où, en première apparence, il s'agit, dans l'imagerie du fantasme, du moi et de différentes images qui lui sont corrélatives et qui en reflètent la forme narcissique. Vous savez par quelle voie Lacan a pu constater que cette théorie du fantasme était insuffisante et qu'il fallait y mettre en jeu le sujet du signifiant – non pas le moi mais le sujet du signifiant : S̸. Ceci dans la mesure même où l'on explique par le manque-à-être – le manque-à-être que comporte le sujet du signifiant – l'appel à un complément d'être. C'est donc à cette date que Lacan a donné sa formule du fantasme, où se trouve couplés un terme proprement symbolique, S̸, et un terme imaginaire, petit *a*, qui vient compenser, réparer la perte indiquée par la barre du sujet.

(S̸ ◊ *a*)

Cette théorie n'a pas de stabilité dans l'enseignement de Lacan. Le terme même qu'on emploie, celui d'*être* dans *manque-à-être*, rend difficile de se contenter du registre symbolique et du registre imaginaire pour parler du fantasme. Si du côté du sujet, on parle de manque-à-être, il y a alors obligation à parler de son complément, petit *a*, en termes d'être également. Vous savez que c'est ce que fait Lacan en traitant son petit *a* comme l'index même du *Dasein*, de l'être-là du sujet. C'est au fond ajouter à l'effet de signifié, un registre qui

est celui de l'effet d'être. Il y a un effet de manque-à-être et un effet d'être qui le complémente.

Cet effet d'être, Lacan, pendant tout un temps, le traite comme du registre du réel, confondant alors le registre de l'être et celui du réel – à quoi il fera lui-même objection plus tard. Mais quels que soient les termes par lesquels on évoque cet effet d'être, il y a un autre effet que l'effet de signifié. C'est dans les termes de *reste*, voire de *produit*, que Lacan évoque ce second effet, qui échappe aussi bien à la théorie de la linguistique qu'à la théorie de la communication. Tout en situant le sujet dans le registre de l'effet de signifié comme un effet de signification déterminé, Lacan doit ajouter autre chose, autre chose qu'il a appelé, à l'occasion, la réponse du réel. On pourrait au fond compléter l'effet de signifié, en disant que par une voie ou par une autre – la voie choisie dans le graphe étant l'indication du fantasme – s'ajoute un autre effet à l'effet de signifié, un autre effet que nous pouvons écrire *a*(A), pour montrer la symétrie qu'il a avec le point de départ : *s*(A).



Il s'agit là d'un effet d'être, ou d'un effet de réel, ou d'un effet de jouissance. Mais quelles que soient les termes que Lacan a pu employer, l'exigence théorique reste constante, à savoir qu'il ne suffit pas de l'effet de signifiant pour rendre compte du symptôme.

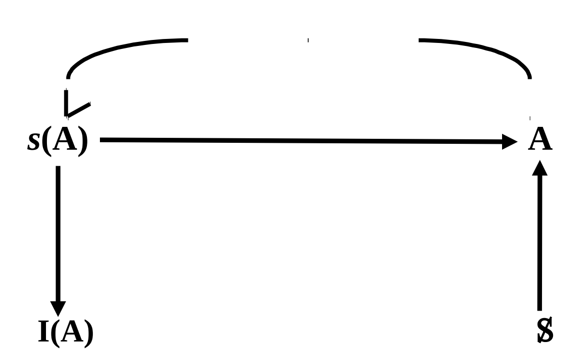
Nous trouvons une simplification indiscutable de cette question, si l'on compare cette solution à celle que présente le schéma développé de Lacan dans son écriture du discours du maître, qui écrit grand A comme l'articulation minimale de deux signifiants, S_1-S_2, et qui distingue expressément, en les mettant en regard, $\not{S}$ et petit *a*, c'est-à-dire l'effet de signification, $\not{S}$, et petit *a* comme produit.

$$\frac{S_1}{\not{S}} \quad \frac{S_2}{a}$$

Cette écriture met précisément l'accent sur le fait qu'il n'y a pas seulement l'effet de signifié. Il y a un effet de production qui est en regard de $\not{S}$ et qui joue par rapport à cet effet de signification dans lequel $\not{S}$ consiste.

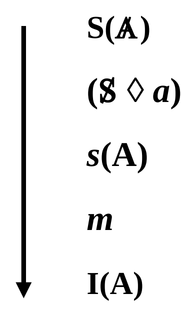
Les vertus pédagogiques de compréhension et de communication de ce schéma sont telles, qu'il est la base de l'enseignement dispensé au Département de psychanalyse. Il apparaît comme le mathème opératoire de l'enseignement de Lacan, et il ne l'est pas moins, il faut le dire, dans la pratique. Mais mon effort, ici et maintenant, c'est de signaler, sur les traces de Lacan, ce que l'on perd avec cette schématisation. Il n'y en a pas de parfaite, on y perd à la mesure de ce qu'on y gagne.

Je voudrais vous faire remarquer que la présentation par le signifiant-maître est dans ce schéma tout à fait réduite. Elle est réduite à ce signifiant-maître et c'est tout. C'est ce que nous trouvons, certes, dans le graphe du désir, quand, avant même de tracer le second étage où s'écrit le second effet du signifiant, nous avons, sur l'étage inférieur, une doctrine qui est équivalente à celle de la représentation signifiante. Nous y trouvons $, qui, de s'inscrire dans l'Autre, ressort signifié en I(A). C'est là l'écriture par Lacan du trait unaire de l'Idéal du moi freudien. Cet Idéal du moi freudien, Lacan en rend compte par ce minimum de signifiant qu'est le trait unaire, c'est-à-dire un signifiant opaque qui détermine le sujet :

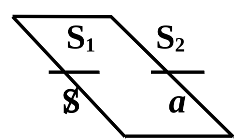


Cette doctrine de l'identification qui est présentée dans le graphe, elle se supporte donc essentiellement, à cet étage-là, de l'effet de signifié. C'est dire que l'identification signifiante tient au signifiant en tant qu'il a des effets de signifié. C'est ce que nous retrouvons dans le schéma du discours du maître. Vous retrouvez, en S_1 et $, les termes que vous avez sur le graphe en I(A) et $. Si l'écriture des quatre discours de Lacan comporte une doctrine de l'identification, elle ne va pas plus loin que le premier étage du graphe, elle ne va pas plus loin que de prendre en considération le signifiant en tant qu'il a des effets de signifié.

Il faut bien dire que c'est la plupart du temps ainsi qu'on est conduit à commenter ce schéma. Or, dans le graphe, il y a bien d'autres fonctions qui en définitive aboutissent à l'identification. En ne prenant que le côté gauche du graphe, il faut, pour arriver à l'identification, partir du signifiant du manque dans l'Autre, puis passer par le fantasme, puis par l'interférence avec le signifié, puis par le moi, pour arriver alors au résultat de l'identification :



Je vous propose donc de lire le graphe de Lacan comme définissant une identification qui est une résultante d'une fonction beaucoup plus complexe que le trait unaire. L'identification apparaît d'abord du repérage d'un manque *dans* l'Autre – incomplétude – ou du manque *de* l'Autre – inconsis-tance. Nous avons ensuite, deuxièmement, la fonction du fantasme. Troisièmement, nous avons la fonction de l'effet de signifié. Et enfin, quatrièmement, la fonction du moi. À cet égard, les ingrédients de l'identification vont plus loin que la seule capture par le trait unaire ou par le signifiant-maître, et c'est pourquoi ce qu'appelle ce schéma simplifié de Lacan, c'est en fait la considération simultanée du signifiant-maître et de petit *a* :



Ce que ça appelle au minimum, c'est la prise en compte ensemble de l'effet de signifié et du second effet qui est en jeu, à savoir celui que l'on peut appeler production de jouissance. Ça appelle donc une correction par le second étage du graphe du désir. Ça nous impose de considérer la paire S_1 – *a*.

J'ai déjà avancé que cette inflexion d'accent est celle à laquelle Lacan a procédé en parlant du sinthome comme nouvelle définition du symptôme, nouvelle définition qui enrichit la théorie de l'identification. Le sinthome, c'est le nom donné à cette paire :

$$\Sigma = (S_1 - a)$$

Lorsque Lacan évoque l'identification au symptôme, ne croyez pas qu'il s'agisse d'autre chose que ça. L'identification au symptôme est distincte de l'identification purement signifiante. Ce que Lacan appelle l'identification au symptôme, ça comporte la jouissance. À l'appui de ce que je déchiffre ici de Lacan, je vous rappelle sa définition du symptôme comme d'un mode de jouir du sujet, un mode de jouir de l'inconscient en tant que l'inconscient détermine le sujet, un mode de jouir du signifiant-maître. Ce mode de jouir apparaît là comme la clé de l'identification. Je pense vous y avoir conduit par le terme d'insigne.

Il y a là, sans doute, une difficulté pour nous qui sommes formés à distinguer ce qui est de l'ordre du signifiant et ce qui est de l'ordre de l'objet ou de la jouissance. En effet, ce que comporte le symptôme en tant qu'il abrège cette paire de S_1 – *a*, c'est le signifiant en tant qu'il est non seulement coordonné à la jouissance, mais en tant qu'il est aussi identifié et confondu à elle. C'est ce que comporte cette nouvelle définition de la jouissance que Lacan a pu donner à l'encontre de celle qu'il formulait auparavant, à savoir que la jouissance est dans le chiffrage.

Je crois vous avoir déjà indiqué en quoi la formation même de cette paire de S_1 – *a* est corrélative d'une distinction à faire dans le champ du langage. Cette distinction est à faire entre parole et écriture. C'est pourquoi Lacan fait alors revenir en usage le terme ou le concept de signe. Ce signe, on l'appelle signi-

fiant quand on le considère dans ses effets de signifié, mais en l'appelle la lettre quand on le considère dans son second effet qui est la production de jouissance.

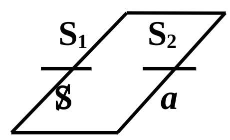
On peut dire – et cela pour introduire et loger une autre distinction que Lacan a faite dans son *R.S.I.* – que S_1, le signifiant-maître, en tant que représentant le sujet qui est son effet de signifié, c'est un symbole, mais que, en tant que producteur de jouissance, c'est un symptôme. Je rends compte alors de cette figure insigne de « Joyce le symptôme ». Le symptôme abolit le symbole. L'usage du signe dans le symptôme, c'est-à-dire son usage de jouissance, est contraire à son usage de signifié, c'est-à-dire contraire à ce qu'on appelle couramment symbole. À cet égard, dire « Joyce le symptôme », c'est formuler un tout nouveau trait unaire. C'est un trait unaire qui n'est plus seulement de l'ordre signifiant, comme paraît toujours être le nom. Ça ne désigne plus du tout le sujet comme effet de signification, mais comme une réponse du réel. Ça le désigne en tant qu'il est le symptôme, en tant qu'il incarne en lui le symptôme.

C'est par là que, paradoxalement, Lacan peut dire de Joyce qu'il est désabonné à l'inconscient. Désabonné à l'inconscient veut dire ici exactement : désabonné aux effets de signifié. Ça désigne le langage en tant qu'il est réduit au symptôme. Le symptôme est sans doute un effet du langage, mais c'est un effet qui ne s'analyse pas. C'est ce qu'évoque Lacan. Ca nous indique bien que l'inconscient suppose le sujet représenté par un signifiant pour un autre signifiant. C'est en effet précisément cet usage représentatif du signifiant qui est écarté, rejeté par Joyce. On peut sans doute y objecter que nul ne joue plus que lui sur l'équivoque signifiante. On pourrait faire de Joyce le prince de l'équivoque. Mais ce qui doit corriger cette notation – et c'est ce que fait Lacan – c'est qu'en même temps, Joyce s'interdit de jouer d'aucune des équivoques qui pourraient émouvoir l'inconscient. Il y a chez lui des équivoques mais qui ne font que réfracter le signifiant. C'est par cette réfraction même, obtenue par l'appel à plusieurs langues, qu'on évacue l'effet représentatif du signifiant, pour ne laisser que la production pure de jouissance du chiffrage qui ne renvoie ni n'appelle aucun effet de signification. Moyennant quoi, la voie d'un déchiffrement à l'infini est ouverte, sans que ce déchiffrement puisse être jamais proprement scandé par un effet de signifié.

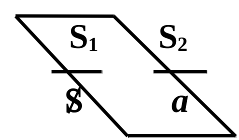
À cet égard, c'est une littérature – et c'est en quoi elle est nouvelle – sans effet de vérité. C'est une littérature qui nous apprend la différence du vrai et du réel, la différence de la vérité et de la jouissance. C'est là ce qui fait le paradoxe de Joyce. Qu'il incarne le symptôme pur, c'est après tout à la portée de l'hystérique. Il suffit de se présenter avec telle paralysie sans cause organique, pour incarner le symptôme pur. Mais ce qui fait le paradoxe propre de Joyce, c'est que ce symptôme pur, il le porte au langage. Le symptôme dont il s'agit là, c'est un symptôme qui est présent dans le maniement même du langage. C'est donc un symptôme pur mais porté au langage, et qui, tout en étant porté au langage, n'en est pas pour autant analysable. On ne peut pas y restituer le sujet comme son effet.

En retour, l'exemple de Joyce est bien fait pour nous montrer ce qu'il faut pour que quelque chose soit analysable. Qu'est-ce qu'il faut pour que le symptôme soit analysable ? Il faut ce que nous appelons rapidement le sujet suppo-

sé savoir, c'est-à-dire un effet de sujet qui soit tel, que le savoir puisse venir à sa place. Au fond, pour qu'il y ait de l'analysable, il faut l'effet de signifié. Il faut un effet de signifié qui s'appelle le sujet supposé savoir et qui assure une conversion entre $\not{S}$ et S_2, entre le sujet et le savoir. S_1 et *a* restent séparés, restent distincts :



Eh bien, la littérature de Joyce fait obstacle à l'émergence du sujet supposé savoir, et elle y fait obstacle par la paire qu'elle institue entre S_1 et *a* :



À la place du sujet supposé savoir, nous avons la jouissance du signifiant-maître, et là où il y a la pure jouissance du signifiant-maître, il n'y a rien qui soit analysable. Il y a jouissance de l'inconscient comme maître

C'est là qu'il faut remarquer que la littérature n'est pas un discours. La littérature, c'est un langage. C'est ce qui fait – je vous prie de le remarquer – la limite des quatre discours de Lacan, une limite à partir de quoi il les construit. Si nouveau que soit chez lui l'usage du terme de discours, le discours reste fondé sur la communication. Il reste fondé sur l'effet de signifié et sur la place de vérité qu'il comporte. Là où il n'y a pas la place de la vérité, il n'y a pas de discours. C'est d'ailleurs pourquoi Lacan n'appelle pas son quatrième discours le discours de l'inconscient. Il l'appelle le discours de l'analyste. Et c'est en quoi il faut distinguer le langage et le discours.

C'est même une remarque que fait expressément Lacan dans « L'étourdit ». Dans ce texte, il invite en passant à distinguer le langage de la mathématique du discours de la mathématique. C'est là qu'il fait le rapport avec l'inconscient, dont, dit-il, il a toujours posé qu'il était structuré comme un langage. C'est rappeler que le langage de l'inconscient ne s'ordonne en discours que dans l'expérience analytique. Mais, à mon avis, il n'est pas tout à fait de bonne foi quand il dit ça. A partir du moment où il élabore d'une façon nouvelle, c'est-à-dire à partir du moment où il donne le pas à la production de jouissance sur l'effet de signifié, il présente à son avantage ce qu'il a élaboré auparavant. C'est cela, en fait, la valeur de distinguer sévèrement le langage et le discours. Le discours met au premier plan l'effet de signifié et se construit là-dessus. Un langage, par contre, rien ne dit que ça s'adresse à quiconque.

Lacan, comme vous le savez, n'a pas seulement dit que l'inconscient est structuré comme un langage. Il le rappelle en 72, mais il dit aussi, à la même époque, que l'inconscient c'est le discours de l'Autre. La structure de langage à quoi répond l'inconscient, Lacan, dans les premiers temps de son enseigne-

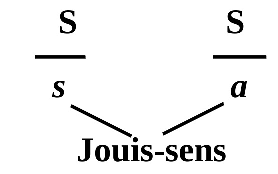
ment, l'écrivait S/*s*, c'est-à-dire le signifiant dans ses effets de signifié. À partir du moment où cet algorithme est la structure du langage, on passe tout de suite au discours de l'Autre, à l'inconscient comme discourt de l'Autre. L'inconscient est alors construit sur le schéma de la communication. On considère – et Lacan l'a fait longtemps – que l'inconscient comme tel s'adresse à l'Autre et provient de l'Autre, c'est-à-dire est discours :



Mais la conversion que j'amène et que je déchiffre dans ce nouveau Lacan qui a commencé vers 1971-72, c'est qu'il devient primordial de distinguer discours et langage, parce qu'il est primordial de distinguer l'effet de signifié de la production de jouissance. S'ouvre une nouvelle définition de l'inconscient, et c'est ici que nous pourrions substituer, à l'algorithme mettant en valeur l'effet de signifié, cette autre écriture qui met en valeur la production de jouissance :

$$\frac{S}{s} \longrightarrow \frac{S}{a}$$

C'est au moment où Lacan aborde cette mutation de sa réflexion, qu'il propose un terme nouveau pour en rendre compte, un terme qui n'est qu'approximatif, à savoir le terme de *jouis-sens*, qui indique exactement le rapport qu'il y a entre l'effet de signifié et la production de jouissance :



Le jouis-sens écrit cette synthèse de l'effet de signifié et de la production de jouissance. C'est indiquer quelle est la portée exacte du terme de discours. C'est indiquer qu'il y a discours dès lors qu'il y a distinction de l'effet de signifié et de la production de jouissance. Il y a discours dès lors qu'il y a distinction entre la vérité et le réel. C'est impliquer que l'inconscient hors analyse, l'inconscient à l'état sauvage, donne le pas au jouir sur le sens, et qu'il y a donc un artifice de l'inconscient dans la psychanalyse, un artifice qui consiste à traiter le jouir par le sens.

Avant Joyce, la littérature a pu certainement être un discours. Elle a pu être un discours politique, elle a pu être un discours émouvant, poétique. La thèse de Lacan, c'est qu'avec Joyce, et de façon contemporaine de l'affirmation de la psychanalyse dans ce siècle, la littérature n'est plus de l'ordre du discours, et qu'elle met par là-même en cause tout « ce qui n'est que littérature », comme on le dit à l'occasion de façon dévalorisante. Avec Joyce, la littérature n'est

plus un discours mais un langage. Par là-même, elle est fermée aux artifices de l'inconscient dans la psychanalyse, puisqu'elle nous présente un symptôme imperméable à l'équivoque. C'est pourquoi Lacan, à cette même date, va s'intéresser à tous les langages fermés aux artifices de l'inconscient, c'est-à-dire à tous les langages qui, d'une façon ou d'une autre, se coupent de l'effet de signifié.

Je vous ai indiqué la paire S_1 – *a* comme étant ce que le symptôme abrège, et je voudrais vous montrer que je ne fais là que suivre les indications prémonitoires de Lacan dans sa doctrine de la lettre.

De toujours, Lacan a situé le symptôme comme articulé dans un procès d'écriture et non dans un procès de parole. C'était déjà indiquer que l'adresse à l'Autre, qui semble prévalente dans la parole, n'est pas la clé du symptôme. Ce qui, à cet égard, distingue l'écriture de la parole, c'est la réduction de la fonction de l'Autre. C'est en quoi de toujours pour Lacan, le symptôme est foncièrement lettre.

J'en vois dès lors toutes les prémonitions dans son exégèse de « La lettre volée », d'Edgar Poe. C'est dès ce texte, page 25 des *Ecrits*, que Lacan cite Joyce par cette proposition elliptique qu'il fera souvent revenir par après : *a letter, a litter* – une lettre, une ordure. À quel moment Lacan évoque-t-il cette citation de Joyce dans son texte ? Précisément au moment où l'on voit la lettre dédoublée entre ses deux natures, celle de message et celle de déchet. Ces deux natures sont précisément ces deux ordres que je distingue ici, à savoir l'effet de signifié, et puis le reste, le déchet, le produit. C'est bien ce que comporte l'apologue que Lacan construit à partir du conte de Poe. Nous y voyons se dépouiller successivement les fonctions de la lettre, ou, pour le dire plus aimablement, un strip-tease de la lettre.

Dans son effet de signifié, cette fameuse lettre volée accomplit sa fonction d'emblée. Elle est en effet parvenue à son adresse qui est la reine. La reine l'a lue et la comprend. On peut donc dire que le message est parvenu à son destinataire. La lettre, dans sa fonction de signifié, accomplit sa mission. C'est alors que prend toute sa valeur le fait que cette lettre ait aussi bien statut d'objet, au sens matériel. Vous savez que cette lettre est détournée. Qu'est-ce que comporte ce détour même ? Ce n'est pas le message de la lettre qui a été détourné, puisqu'il est bien parvenu à la destinataire. Ce qui est foncièrement détourné, c'est la lettre dans son statut d'objet. C'est en quoi Lacan peut formuler ceci : *«Une lettre n'a pas comblé son destin quand elle a rempli sa fonction. »* Et il ajoute : *« Le signifiant n'est pas fonctionnaire. »* Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que dans sa fonction le signifiant ne se réduit pas à son effet de signifié. Il a sans doute cette fonction, mais elle n'épuise pas son destin.

Se pose alors une question que nous pouvons cette fois-ci poser complètement – nous ne pouvions le faire il y a deux ans. Quel est le destin de la lettre comme objet ? Il faut d'abord dire que celui à qui une lettre s'adresse, n'en est jamais le vrai destinataire. Il est le destinataire du message. À cet égard, dans « La lettre volée », la lettre, dans cette fonction-là, n'est pas du tout volée. Elle parvient bien à son destinataire qui doit la comprendre. Pour ce qui est de la destination du message, c'est accompli.

Mais la question que Lacan ouvre à propos de ce conte, c'est celle-ci. Qui est le destinataire de l'objet qu'est la lettre ? La réponse, la réponse cachée de

ce conte, c'est que le vrai destinataire de la lettre comme objet, à savoir le terme du destin de la lettre en tant que distincte de sa fonction, c'est celui qui l'envoie. C'est celui qui l'envoie et nul autre. C'est en ce sens que l'on n'écrit qu'à soi-même, que l'on n'écrit pas pour l'effet de signifié. Il y a un destinataire du message, quelqu'un d'autre, dont on se sert pour s'écrire à soi-même. Le secret du conte d'Edgar Poe, c'est ça, c'est cette doctrine de la lettre. Si on écrit à quelqu'un d'autre, on n'écrit en fait qu'à soi-même, on n'écrit que pour se satisfaire. C'est pourquoi il y a une lettre en souffrance dans le conte. Elle n'est pas, encore une fois, en souffrance de son destinataire de message : la reine a lu et a compris le message. La lettre est en souffrance parce qu'elle n'est pas retournée à celui qui l'a envoyée.

Le mot de souffrance doit ici nous arrêter. Qu'est-ce qu'il y a dans cette souffrance-là ? C'est à ce propos, d'ailleurs, que Lacan évoque l'automatisme de répétition, qui fait que le signifiant ne quitte jamais sa place que pour y faire retour circulairement. Dans cette souffrance, qu'est-ce qu'il y a ? Dans cette souffrance, il y a la jouissance. La lettre en souffrance, c'est la lettre en jouissance. On peut là évoquer l'analyse, le transfert de la lettre en souffrance dans l'analyse. La lettre est en souffrance de revenir au sujet même.

Dans le conte, la lettre revient au ministre, qui alors n'occupe plus – il faut le remarquer – la place de la femme. Ce qui a frappé dans la démonstration de Lacan, c'est la puissance de la féminisation de la lettre. Lacan trouve les marques de cette féminité répandues sur le texte de Poe. Dès lors que le ministre s'est approprié la lettre, il se trouve lui-même féminisé. Remarquez qu'à la fin du texte, c'est à cette place, que Lacan appelle la place du roi, que le ministre se trouve réduit. Cette place du roi est une place d'aveuglement.

Cette lettre comme objet fait alors retour – notez-le – avec un autre texte. Pour Lacan, c'est bien le trajet de la même lettre. Comme objet, c'est la même. Mais, cette fois-ci, elle ne porte plus le message à l'Autre, elle le porte au sujet lui-même. C'est là la conversion du message dans ce trajet. Cette lettre, une fois délestée de son message à la reine et conservant maintenant son statut d'objet, est capable de se charger d'un nouveau signifié au sujet. Et que dit-elle alors, cette lettre ? Elle dit ceci : *« Un destin si funeste, s'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste. »* Il y a certains abrutis qui ont cru être très malins en allant chercher une faute d'impression dans le texte. Ils ont cru par là qu'ils doublaient Lacan du côté de la lettre. Il faudrait se lever de plus bon matin pour le faire. En fait, ce que comporte le nouveau texte de la lettre, c'est l'évocation de l'objet *a* comme étant, une fois consommé le signifiant dans son effet de signifié, ce qui se conserve de la lettre à faire retour au sujet.

C'est ainsi que Lacan en déchiffre le texte. On y voit un autre usage de la lettre : *« Tu crois agir quand je t'agite au gré des liens dont je noue tes désirs. Aussi ceux-ci croissent-ils en forces et se multiplient-ils en objets qui te ramènent au morcellement de ton enfance déchirée. Eh bien, c'est là ce qui sera ton festin jusqu'au retour de l'invité de pierre, que je serai pour toi puisque tu m'évoques. »* Là, il y a le bon usage de la lettre. C'est déchiffrer ce qui s'entend dans un *« un destin si funeste »* par une contrepèterie. C'est un *f*estin si *d*unesque qui est la clé de la réponse, c'est-à-dire l'évocation de l'objet *a* dans sa valeur orale. C'est là que le ministre, qui est là le sujet, a à lire son destin. Il a à le lire dans l'inversion de ce message qui lui dit que l'on n'écrit jamais qu'à

soi-même, et que, sous le message à l'Autre, il n'y a que message à soi. Ça veut dire – et c'est de cela dont la doctrine du symbole doit rendre compte – qu'il y a un autisme de la jouissance. À travers les rets du signifiant et dans la communication même, le langage, en fait, n'est pas discours. Le signifiant ne sert que secondairement à des fins de communication. Son usage premier est à fin de jouissance, et ces fins de jouissance font le court-circuit de l'Autre.

C'est en quoi Lacan a pu évoquer, dans l'analyse elle-même, ce que continue de comporter d'autisme le langage de l'analysant. Là, c'est par un cheveu que l'analyse reste possible. On est là sur la frontière où l'analyse est impossible. N'oublions pas que cet impossible est au cœur même des quatre discours. Pour les construire, Lacan est parti de l'impossible évoqué par Freud lui-même.

Si l'analyse est tout de même possible, nous pouvons maintenant saisir que c'est bien parce qu'on y parle et qu'on n'y écrit pas. Nous saisissons là pourquoi l'analyse exige la parole, pourquoi elle exige la mise en discours. Évidemment, parce qu'à une époque Lacan s'est beaucoup mis à parler de l'écriture et à célébrer Joyce, il y a eu aussitôt un certain nombre d'abrutis qui en ont conclu qu'il n'y avait pas de raison pour ne pas faire leur analyse par écrit, voire la passe par écrit. La pointe de ce que Lacan avançait est au contraire bien faite pour nous faire saisir pourquoi l'analyse exige la parole. L'analyse exige la parole, parce que la parole réintroduit l'effet de signifié. Elle réintroduit l'effet de signifié à la différence de l'écriture. Elle comporte en elle-même une cession de jouissance. Cette cession de jouissance n'est pas assurée dans la lettre. La lettre, au contraire, assimile et comporte le signifiant et la jouissance dans la même parenthèse : (S_1 – *a*). La parole, elle, accomplit cette cession de jouissance. C'est pourquoi ces deux termes, S_1 et *a*, sont à juste titre distingués dans les quatre discours de Lacan. Dans l'analyse, on ne peut que parler.

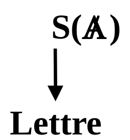
Reste que dans la psychanalyse, il y a de l'écriture. Il y a de l'écriture du côté de l'analyste. L'interprétation se fait par référence à l'écrit. À cet égard, l'interprétation, c'est la réponse de l'écriture à la parole. Dans la parole, dit Lacan, ne se lit pas ce qu'elle dit. Je peux en donner un exemple rigolo. Il s'agit d'une femme qui est à table et qui dit : *ce vin est doux*. Alors, l'interlocuteur lui répond : *c'est du Macon 1980*. Ce n'est pas ce qu'elle voulait dire. Elle voulait dire que ce vin est *doux*. Elle voulait dire ça, parce que c'était une dame. Celui qui lui répond, c'est un professeur. C'est un professeur et, lui, il entend : *d'où*. Il lui répond par du savoir. Si je demandais où est la dame et où est le professeur, on le saurait tout de suite. Le professeur répond par le savoir et la dame présente la douceur. *Ce vin est doux…* il y a là comme une métaphore. Dans ce petit dialogue, on vérifie bien que dans la parole ne se lit pas ce qu'elle dit. L'équivoque tient effectivement à ce que ça se dit pareil et que ça s'écrit autrement. Mais dès lors qu'on interprète, justement en jouant sur l'équivoque du signifiant, on interprète par l'écriture, par ce qui est lettre.

Cette issue par l'écriture, c'est celle que Lacan évoque aussi bien quand il met au premier plan la fonction de l'écrit dans sa postface au Séminaire XI. Il y évoque en effet le dialogue des deux juifs : *« Pourquoi me dis-tu que tu vas à Lemberg pour que je croie que tu vas à Varsovie, alors que c'est bien à Lemberg que tu vas ? »* C'est essentiellement un phénomène de parole. Dans la parole, on peut mentir en disant la vérité. C'est cela que l'un des interlocuteurs reproche à l'autre : *tu me dis bien où tu vas, pour que je croie que tu me le*

caches, alors que tu ne me le caches pas, et ça, ce n'est pas honnête. Dans la parole, qu'on dise vrai ou qu'on dise faux, ça peut revenir exactement au même. On n'a pas là de garantie. C'est à proprement parler dans la parole que vaut le symbole de Ⱥ qui écrit l'absence de garantie. On ne peut pas savoir à quel saint se vouer.

D'ailleurs, entre deux juifs, ça se comprend. Le résultat, c'est que ce sont les juifs qui ont trouvé les premiers une solution, soit celle de se fier à l'écriture. Parce qu'ils ne pouvaient se faire confiance les uns les autres dans la parole, ils ont décidé de ne faire confiance qu'à l'écriture. C'est effectivement dans l'écriture que la question est susceptible d'être tranchée. Comme l'évoque Lacan à propos du dialogue des deux juifs, il suffit seulement de s'occuper de l'heure du train à partir de l'indicateur des chemins de fer, ou bien d'aller voir le billet que le menteur a dans sa poche. C'est un fait d'écriture. Ce qui est écrit sur le billet échappe à l'absence de garantie.

À cet égard le S, le vrai signifiant de Ⱥ – ce qui reste du signifiant une fois qu'on a éliminé la parole – peut prendre alors la valeur de la lettre, c'est-à-dire la valeur du signifiant comme écrit :



D'où la notion que l'écriture est ce qui, d'une façon générale, permet à l'être parlant de *« se soustraire aux artifices de l'inconscient ».* Ce sont là les termes mêmes de Lacan dans sa postface au Séminaire XI. C'est bien dire que la parole ne permet pas au sujet de se soustraire à ces artifices. C'est bien pour cela qu'on parle dans l'analyse et qu'on ne saurait y écrire.

C'est aussi ce qui permet de mettre en série Joyce et le Japon dans la construction de Lacan. Le Japon introduit en effet la prévalence d'une écriture non phonétique, d'une écriture qui est disjointe comme telle de la parole. Référence donc au Japon et aux Japonais supposés pouvoir par l'écriture se soustraire aux artifices de l'inconscient qui demande la parole.

Référence aussi bien aux mathématiques, dans la mesure où le nombre c'est du signifiant qui n'a pas de signifié, sinon des effets de signifié surajoutés dans les différentes élucubrations que l'on peut faire. En général, ces élucubrations ne vont pas plus loin que le nombre 10. On a bien sûr essayé de faire prendre sens aux nombres. Ces possibilités imaginaires s'arrêtent généralement avec la dizaine. Avec un petit effort, on peut pousser jusqu'à la centaine. Il y a même le 666 de la bête de l'Apocalypse, mais enfin, on s'épuise au fur et à mesure que ça grimpe. En soi-même, le nombre est chiffre qui n'a pas d'effets de signifié secondaires. C'est par là que Lacan peut évoquer ce que le langage véhicule de réel dans le nombre.

Référence enfin à la littérature, à la littérature nouvelle, celle qui commence avec Joyce dans le registre de l'illisible, celle qui sacrifie l'effet de signifié et qui – allons jusque-là – nous présente un langage en tant qu'à proprement parler, il n'a pas d'effet. À cet égard, l'effet devient un autre registre.

Nous nous occupons ici de cette pure parenthèse, (S_1 - *a*), qui en elle-même constitue la lettre. C'est là que s'introduit et que je réintroduis la question de la comptabilité, en tant que Lacan, depuis les années 70, a cherché à l'articuler à la jouissance. La comptabilité, c'est d'abord le nom même de l'inconscient, le nom même de l'inconscient en tant que signifiant, en tant que consistant dans les signifiants. Si vous vous en souvenez, j'ai longuement commenté ce que Lacan évoque de la comptabilité de la jouissance, du virage de la jouissance à la comptabilité qu'accomplit l'inconscient. Eh bien, je dirai aujourd'hui – mais il faudra que j'y revienne plus en détail – que le symptôme introduit l'effet exactement inverse.

Comment, de la comptabilité même, s'ensuit la jouissance ? Comment le signe produit-il la jouissance par le chiffrage ? Comment, de compter, c'est-à-dire de manier le signifiant comme un, y a-t-il jouissance ? C'est exactement ce que Lacan appelle la fonction du symptôme. Il nous propose de voir le symptôme comme une fonction. Ne voyez pas une simple clause de style dans ce terme de fonction. Il nous invite à considérer le symptôme comme une fonction mathématique, c'est-à-dire comme un F(x) qui accomplit le transfert de la comptabilité à la jouissance, c'est-à-dire du symbolique au réel. Lacan appelle symptôme ce qui de l'inconscient peut se traduire d'une lettre. Cette traduction, c'est ce qu'il écrit F(x). Nous, nous pourrions appeler la fonction du symptôme ainsi :

$$\Sigma(x)$$

Le symptôme : ce qui de l'inconscient peut se traduire d'une lettre. Pourquoi d'une lettre ? Parce que le symptôme ne relève pas de ce qui de l'inconscient peut se traduire d'un signifiant. La différence entre la lettre et le signifiant, c'est que le signifiant comme tel est toujours différent de soi-même. Le signifiant est foncièrement diacritique, il ne se pose qu'à partir du principe de différence et de distinction. Quand on est dans l'ordre du signifiant, on ne peut même pas dire : *a* égale *a*. Dans l'ordre de la lettre, au contraire, il y a identité de soi à soi. Ce qui de l'inconscient peut se traduire d'une lettre, ça a deux valeurs. Ça a la valeur S_1 et ça a la valeur petit *a*. J'ai insisté sur le fait que l'objet n'est pas un signifiant. L'objet, c'est une lettre. À cet égard, l'accent mis sur la lettre est évidemment corrélatif de tout ce qui permet ici l'inclusion de S_1 et de petit *a* dans la même parenthèse.

Si vous croyez qu'il n'y a là qu'extrapolation de ma part, reportez-vous au Séminaire *S.R.I.*, où Lacan fait de l'Autre une matrice à double entrée, l'une étant petit *a* et l'autre étant l'un du signifiant. Ce qu'il appelle la matrice à double entrée, c'est bien sûr ce qu'il doit fonder pour rendre concevable cette parenthèse du symptôme, (S_1 – *a*), et cet effet d'écriture par la lettre qu'accomplit le symptôme à partir de l'inconscient.

Le résultat de cette mutation, c'est que nous ne prenons plus Sade comme repère – Sade dont l'idéal a été l'effacement de son nom jusqu'à n'en plus laisser la moindre trace. Nous prenons comme repère Joyce, Joyce le symptôme, qui, à l'opposé de Sade, a voulu au contraire éterniser son nom, faire de son nom même, un insigne. C'est pourquoi il méritera, le 29 avril, que je continue sur son sujet.

XVIII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 29 AVRIL 1987

Je vous prie d'excuser mon retard mais je pars avec peu de marge et le boulevard Sébastopol est embouteillé, et le boulevard Saint-Michel avant lui.

Je voulais commencer en disant : « *Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage* », mais je ne peux pas le dire. Je ne peux pas le dire car la suite de ce poème implique que l'on reste chez soi, et cela, je ne peux pas me le promettre. Je ne voudrais pas faire de ce cours un journal de voyage. Je dis que je ne voudrais pas mais c'est une dénégation. En effet, ici, je me sens à la maison et j'ai envie de faire le point quand je rentre. Ulysse, celui de du Bellay, a au moins sur moi l'avantage, une fois rentré chez lui, de rester parmi les siens. Il est d'ailleurs notable que l'Ulysse de James Joyce reste aussi bien chez lui. C'est de l'époque de la psychanalyse que l'aventure est chez soi. C'est du temps de la psychanalyse que l'on prend au sérieux ceci, que chez soi, c'est là que l'on est vraiment le plus à l'étranger. Moi, je vais, je viens, comme finalement tout un chacun aujourd'hui, et je vérifie comme tout le monde qu'il est de plus en plus difficile d'aller à l'étranger. C'est facile, et donc de plus en plus difficile. C'est dire que l'étranger ressemble à la maison et que ce n'est pas très dépaysant. Quand je suis arrivé à New York, j'ai rencontré des gens qui se font envoyer des notes de ce cours toutes les semaines. Ce n'est pas le cas de l'ensemble de la population, mais enfin, il y en a déjà quelques-uns.

Je ne voudrais pas faire de ce cours un journal de voyage, mais je n'éviterai pourtant pas de vous dire un mot de cette projection de *Télévision* que je vous avais annoncée comme devant se faire à Manhattan pendant ces vacances de Pâques. Eh bien, disons-le dans le rude langage de la profession cinématographique, ça a merdé ! Les États-Unis sont quand même le pays où les Américains ont vu sur tous les écrans exploser la navette spatiale. Eh bien, il s'est produit, il faut bien le dire, quelque chose de cet ordre. Il est extraordinaire de penser que cette pellicule de *Télévision*, qui a été projetée tranquillement ici, à Paris et dans de nombreuses villes de province, ainsi qu'à Buenos Aires, se soit cassée à New York. Et ce qui est encore plus extraordinaire, c'est qu'elle s'est cassée trois fois de suite ! Après – ce fut la cerise sur le gâteau – ça a été la prise-son qui s'est détraquée. La voix de Lacan s'est trouvée toute déformée et puis s'est carrément interrompue. La projection a fini sans le son. Sans le son, mais enfin, tout le monde est resté là quand même. Il faut dire qu'il y avait des sous-titres en anglais. On rigole maintenant, mais, sur le moment, je peux vous dire que je ne riais pas.

Pour m'expliquer tout cela, on a fait état auprès de moi de diverses malveillances. Je laisse ça de côté car je n'y crois pas. J'ai une explication beaucoup plus sophistiquée. Aux États-Unis, on est dans un pays de haute technologie. À Manhattan, les fortunes du monde sont rassemblées. On n'y cesse pas d'être entouré de projections et de conférences qui se déroulent dans des cadres richissimes. Par conséquent, ce que je pense, c'est que, pour les intellectuels de

là-bas, le vrai chic, le fin du fin, c'est la panne, c'est qu'il y ait des choses qui foirent, et cela dans un environnement assez miteux. Ils ne choisissent pas des lieux où l'on est entouré de marbres. Même cette salle où je parle ici, paraîtrait luxueuse à côté de celle qu'ils avaient choisie pour montrer *Télévision*. Je soupçonne que c'est par là que les gens du *Village*, comme on dit là-bas, prennent leur pied et trouvent leur identité. Pour tout dire, je précise qu'ils avaient choisi un lieu historique pour projeter Lacan. C'était une salle où, paraît-il, Lincoln avait fait un grand discours sur la libération des esclaves. C'était, après tout, pas mal trouvé. Mais il avait fallu apparemment apporter un projecteur de fortune. Voilà donc ce qui s'est passé. Le surlendemain, dans une salle *ad hoc*, ils ont réussi quand même à projeter *Télévision*. Mais je n'y suis pas allé.

Il me semble que je pourrais vous dire un mot sur ce *Télévision* de Lacan, puisque c'est bien ce qui s'y énonce qui peut nous servir ici de repères, et plus sûrement, à certains égards, que son séminaire *R.S.I.*, dont le texte est un texte de séminaire et n'a donc pas la précision et la sûreté de l'écrit. S'il y a un écrit sur lequel se référer sur la question du signe et de l'insigne, c'est bien *Télévision.* C'est bien *Télévision* qui fait le pendant de « Fonction et champ de la parole et du langage ».

Ce film de *Télévision* est étonnant, à le revoir, par sa simplicité. Qu'est-ce qu'il montre, ce film ? Il montre un être qui tient l'écran pendant deux heures de temps. C'était d'ailleurs déjà un vieil homme, avec une chevelure blanche, parlant derrière un bureau, une table, à côté d'une lampe, sous un tableau – pas un tableau noir, un tableau de peintre –, à la maison, et qui parfois est debout, parfois assis, devant une caméra, une caméra qui ne bouge pas – de temps en temps l'angle seulement est changé. On ne peut rien imaginer de plus austère que ce film.

En même temps, il est frappant de voir que c'est un *show*, et même un *one-man-show.* Peut-être que les Américains, si ce film se met à circuler, seront sensibles à ce côté-là. On peut dire qu'il y a dans ce film un peu d'*over acting* de Lacan. Il joue et surjoue un texte. Étonnantes sont les modulations de cette voie venant d'un visage d'une particulière expressivité, avec, de temps en temps, des gestes de la main très recherchés, qui montrent qu'il y a quelqu'un qui joue, qui joue un texte théorique, et qui n'oublie pas une seconde qu'il passe à la télévision. C'est au fond comme une très longue tirade de théâtre, interrompue et scandée de temps en temps par une voix qui, elle, est justement tout à fait sans expression – la mienne.

Télévision, il est clair que ce n'est pas fait pour qu'on comprenne. D'abord parce qu'il n'y a rien qui y soit développé. Développer une idée, c'est ce qu'on apprend en France, à la fin des études secondaires, dans les classes de philosophie, qu'on appelait d'ailleurs, auparavant, classes de rhétorique. C'est un apprentissage de comment présenter une idée, de comment on la fait varier de façons multiples, afin d'en exploiter toutes les possibilités et pour progressivement toucher l'esprit du lecteur ou de l'auditeur. C'est très commode, le développement. Ça permet d'écrire un essai, voire de faire tout un livre, avec une ou deux idées, une ou deux idées qu'on développe. On apprend ça, par exemple, à l'École normale supérieure. Pour de cette école avoir suivi l'enseignement, je dirai que le développement, ça me connaît. Ça me permet de retrouver le style du développement chez des gens très différents mais qui ont com-

me trait commun d'avoir justement appris à développer à l'ENS. Sartre, Merleau-Ponty, Michel Foucault et Jacques Derrida ont ça en commun. On pourrait presque appeler ça le style boléro, le style boléro de Ravel. Lacan, lui il ne développe jamais, il surprend. Il va de surprise en surprise. Il est sensible qu'il change de perspective à chaque phrase et parfois au milieu d'une phrase. Le style de surprise est tout le contraire du style de développement.

Télévision, c'est supposé s'adresser à tout le monde. Il est vrai qu'à l'époque, j'avais rappelé ça à Lacan. Je lui avais rappelé qu'il s'agissait de s'adresser à l'homme du commun. Il a dit lui-même qu'il avait essayé et que c'était loupé. Il n'y a pas que le ratage de la projection dont je vous ai parlé. *Télévision*, au début, ça devait être autre chose. Ça devait être un entretien improvisé où l'on pose des questions et où Lacan invente sur le moment ses réponses. Mais, comme il le signale lui-même, il a fallu qu'on arrête au bout d'un petit moment d'essai de deux ou trois heures. Il est alors revenu à une autre formule qui est que je lui pose des questions par écrit et qu'il y réponde lui-même par écrit, pour ensuite interpréter son propre texte devant les caméras.

C'est la notion même d'homme du commun que Lacan récusait. Cette notion d'homme du commun est capitale pour les Lumières, dans ce qu'on appelle la philosophie du XVIIIe, à laquelle pourtant Lacan se réfère lui-même dans ses *Ecrits* quand il les présente. Eh bien, dans *Télévision*, Lacan remplace cette notion d'homme du commun par celle d'idiot. Ce déplacement est après tout très singulier. Ce qui est le propre de cette philosophie des Lumières, c'est la confiance faite à tout homme, à tout un chacun, en ce qu'il y a d'universel en chacun. Il a fallu toute une élaboration pour qu'on en vienne à cette fiction. Il a fallu Descartes et son *cogito*, qui est potentiellement, comme expérience, celui de tout un chacun. Le *cogito* chez Descartes est ce qui va avec la lumière naturelle qui serait présente en chacun. Sans doute, à Descartes, lui faut-il Dieu pour garantir la vérité, mais cette vérité est dès lors présente en chacun. Par là, on peut faire appel au savoir susceptible d'être celui de tout un chacun.

Au fond, Malebranche, dont on parle moins et qui est peut-être le seul des cartésiens à ne pas renier Descartes, Malebranche, lui, tirait tout autre chose de la géométrie et du sujet qu'elle suppose. Il en tirait que le sujet – et pour toute son expérience – est en tout dépendant de l'Autre divin, qu'il ne voit pas par lui-même, mais qu'il voit en l'Autre, qu'il pense en l'Autre, qu'il vit et respire en l'Autre. Évidemment, Lacan a bien plus exploité Descartes et son *cogito* qu'il n'a exploité Malebranche. N'empêche que vous trouvez dans les *Ecrits*, page 563, un petit distique qui n'a pas de référence, qui est inconnu dans la littérature et que l'on doit donc imputer à Lacan lui-même. C'est un petit distique qui dit : *« De Malebranche ou de Locke, / Plus malin le plus loufoque. »*

C'est une notation qui ne vient pas par hasard dans « La question préliminaire », c'est-à-dire le texte consacré à la psychose. Locke est évidemment fondamental dans ce que Lacan appelait *« la fabrication du bonhomme psychologique dont nous héritons »*. Il est au fondement de ce culte du tout un chacun qui est celui du XVIIIe siècle. Il nie comme une fantasmagorie la notion cartésienne de ces germes de vérité, de ces idées innées qui font pour Descartes un stock signifiant déjà là. A la lumière naturelle, Locke substitue l'expérience. Le sujet de Descartes, juste après le *cogito*, c'est un sujet où déjà il a été écrit quelque chose par Dieu. C'est par là que la science est pensable. Pour Locke,

la surface d'inscription est vierge, et ce qu'il va inclure dans le *mind*, ce sont les diverses expériences du sujet.

Évidemment, c'est apparemment progressiste. En puissance, cette doctrine d'inscription par l'expérience met en question toute tradition. Elle réduit toute vérité, et le savoir qui va avec, à la tradition qui a organisé votre expérience. Elle met donc en valeur que tout un chacun se diversifie selon son environnement, que le Dieu de l'un n'est pas le Dieu de l'autre, que ce qui est pour les uns impudeur, est norme pour d'autres. Au fond, c'est le principe même de ce que sera l'ironie de Voltaire.

Vous pouvez aussi saisir tout de suite que c'est également le principe éventuel d'un totalitarisme. En effet, s'il n'y a rien d'inscrit à l'origine, s'il n'y a pas ces idées innées qui sont constantes et invariables, alors, à se rendre maître de l'environnement, à se rendre maître du contexte d'expérience du sujet, on lui fera croire ce qu'on veut. A Locke qui fait, si l'on veut, une doctrine de libération, il faut ajouter qu'il ouvre en même temps la voie à des maîtres plus féroces et jamais vus dans l'histoire. C'est de là que commence la notion qu'on peut inscrire comme sur une page blanche le savoir sélectionné par le maître.

C'est donc dans un écrit sur la psychose que Lacan nous indique que cette psychose est bien plus pensable à partir de Malebranche qu'à partir de Locke. Il est vrai que tout le monde a considéré Malebranche comme loufoque, même à rendre hommage au charme de la complétude de son système. Pour Malebranche, l'expérience n'est rien. Ce que nous appelons l'expérience, c'est la création continuée par Dieu de tout ce qui est de l'univers. Rien ne nous vient qui ne soit agi par cet Autre divin qui rassemble toute activité. Le sujet de Malebranche est, à cet égard, intégralement passif.

Lacan penche donc vers Malebranche en ce qui concerne la psychose, sauf à faire place à ceci, que précisément, dans la psychose, la création n'emporte pas que le créé file droit. Au contraire, le créé n'en fait qu'à sa tête par rapport à Dieu qui le soutient. Pour ce qui est de l'inconscient, on a longtemps cadré à partir de Locke. On a mis en cause, sous le nom d'inconscient, des expériences supposées dramatiques pour le sujet. On a donc pensé que l'inconscient était affaire d'histoire, relevait de l'histoire des expériences du sujet – certaines de ces expériences étant isolées comme déterminantes à se passer dans le cadre familial et à concerner spécialement la sexualité. Il faut dire que ce n'est pas du tout la perspective de Lacan, même au moment où il utilise de façon ambiguë le terme d'histoire. Sa perspective n'est pas une perspective empiriste de l'inconscient, elle s'attache au contraire à ce qui est déjà là. Avant toute expérience possible du sujet, et qui la conditionne, il y a le langage. C'est cela qui est déjà là à la place de ce que Descartes donnait pour des idées innées. C'est le langage et sa structure. Toute expérience se plie à cette structure. Cette structure la conditionne, s'interpose entre le sujet vide et son expérience.

Ça peut à l'occasion conduire à poser que l'on sait déjà tout ce qu'il y a à savoir. Lacan l'a formulé. Les expériences de curiosité sexuelle, dont on a tant fait état dans la psychanalyse, sont faites pour masquer qu'en définitive, on n'en saura jamais davantage. Le savoir de tout un chacun comme savoir inconscient, c'est en effet qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Aucune expérience ne peut venir démentir cet axiome qui s'inscrit du langage même. C'est ce qui rend concevable que Lacan ait pu parler à la télévision devant l'homme du

commun, l'homme du commun étant celui pour qui il est vrai qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Il n'y comprendra rien, sans doute, mais il le sait déjà.

Alors pourquoi dire qu'on ne s'adresse pas aux idiots mais aux non-idiots ? C'est ainsi que Lacan qualifie, non seulement son mode d'adresse à la télévision, mais aussi son mode d'adresse à son Séminaire. Une fois admis le niveau du sujet, celui qui est caractérisé par le fait qu'il sait déjà qu'il n'y a pas de rapport sexuel, il y a un autre niveau. Il y a le niveau d'une pratique où ce savoir, comme dans toute pratique, est investi, élaboré et mis à l'œuvre d'une façon chaque fois différente. C'est à ce niveau d'une pratique, que l'on peut distinguer ceux qui s'y connaissent et ceux qui ne s'y connaissent pas.

À cet égard, l'adresse de Lacan ne se dirige pas vers le sujet qui vaudrait comme tout un chacun. Elle se dirige vers certains sujets, ceux qui ont affaire avec une pratique, avec un discours qui surimpose une structure particulière au langage de l'inconscient. C'est là qu'il est capital de distinguer entre le langage de l'inconscient – dont l'on peut dire qu'il est bon pour tous et qu'il est pour nous notre universel – du discours de l'analyste, qui ne peut nullement prétendre en être l'équivalent.

C'est là qu'il faut aussi distinguer – et c'est ce que fait *Télévision* – entre deux formules qui se rencontrent, vingt ans avant, dans le texte inaugural de « Fonction et champ de la parole et du langage ». Ces deux formules sont que *« l'inconscient est structuré comme un langage »* et que *« l'inconscient c'est le discours de l'Autre »*. Ces deux formules ne sont nullement équivalentes. On peut dire que la coupure initiale dans l'enseignement de Lacan, est précisément celle qui passe entre ces deux formules. En effet, que l'inconscient soit langage ne comporte pas de soi-même qu'il soit discours. Ce qui accompagne ce clivage, c'est la distinction entre jouissance et désir. *L'inconscient est langage* va avec l'accent mis sur la jouissance, tandis que la mise au premier plan du discours de l'inconscient est solidaire de la prévalence accordée au désir.

Il faut avouer que dans *Télévision,* je joue l'idiot. Je joue l'idiot en le sachant, en le voulant. C'est vrai qu'à l'époque, j'ai abordé ce challenge qu'était cette émission impensable, en me voulant le porte-parole de la *vox populi*, et en supposant que celle-ci s'intéressait à Lacan. J'ai fait à l'époque la liste de ce qui me paraissait être les objections courantes qui étaient faites à Lacan, et ce, pour l'inviter à y répondre. Je pourrais presque dire qu'à chercher ma place dans le discours de Lacan, je n'en trouvais peut-être pas de meilleure que celle de Sancho Pança. C'était évidemment faire de Lacan un Don Quichotte, un Don Quichotte qui chotte et qui n'arrive pas à ses fins, qui chotte tellement qu'en définitive, il n'arrive pas à faire le poids en face de ceux qui lui font des objections, voire en face de l'IPA.

À réentendre *Télévision*, il m'a été sensible que Lacan, à beaucoup d'endroits au moins, me répondait à moi, à moi exactement au point où j'en étais alors, c'est-à-dire à l'université de Paris VIII, c'est-à-dire pas en analyse et, au fond, sur les bords de l'expérience. Lacan n'a pas voulu d'un monsieur tout le monde. Il m'a restitué une identité, marquant aussi bien qu'un analyste peut difficilement parler à tout le monde quand il a quelqu'un en face de lui. À cet égard, il faut bien dire que c'était une leçon.

Il y a, à New York, un hebdomadaire qui représente bien le point de vue de l'intelligentsia qui aime les pannes. Il s'appelle *The Village Voice*. Ce magazi-

ne, connu de toute la ville et de tous les États-Unis, est bien représentatif. Il est rigolo de penser qu'il y a à New York, pour l'instant, un seul analyste lacanien formé par Lacan, notre ami Suart Schnederman, et qu'il a un frère, lequel dirige justement ce magazine. Eh bien, ça n'a pas empêché ce magazine, qui s'est évidemment penché sur *Télévision*, de poser la question suivante : *« Est-ce que la prise du maître concernant la psychanalyse vaut vraiment la peine qu'on déchiffre son jargon oraculaire ? »* Vous pouvez noter que, si c'est assez malveillant, c'est tout de même assez judicieux dans la formulation. En effet, la même question pourrait être posée, il faut le dire, concernant l'inconscient. Est-ce qu'il vaut vraiment la peine de déchiffrer le jargon oraculaire de l'inconscient ? Il y a même, dans l'emploi de ces mots, la marque de ce qui, à travers l'incompréhensible Lacan, viendrait là émouvoir *The Village Voice*. Le déchiffrement du jargon oraculaire de l'inconscient est bien en effet notre question. À cet égard *Télévision* fait la paire – je l'ai déjà dit – avec « Fonction et champ de la parole et du langage ».

Il faut que j'indique la place de cet écrit de Lacan que j'avais souligné au début de cette série de cours, à savoir « L'instance de la lettre dans l'inconscient ». Il est certain que cette « Instance de la lettre », celle qui introduit métaphore et métonymie, est ce à partir de quoi on a lu Lacan. Je pense même que c'est ainsi qu'on l'a lu, jusqu'à ce que j'invite à le lire autrement, à partir d'une formulation que j'avais faite, celle d'un « autre Lacan », un autre Lacan que celui de « L'instance de la lettre ». Au fond, « L'instance de la lettre » a joué, pour l'enseignement de Lacan, le même rôle que *Le Moi et le ça* concernant Freud. On a fait passer l'enseignement de Lacan à cette aune-là. Ça m'avait conduit, dans le premier cours de cette série, en 1981-82, à poser que l'enseignement de Lacan ne se réduisait pas à « L'instance de la lettre ». J'entendais par là faire valoir l'objet *a* comme étant d'un ordre tout à fait distinct, ainsi que le fantasme, la jouissance, etc.

Je n'entends nullement me démentir sur ce point, mais il y a une autre face de cette « Instance de la lettre » qui n'est pas, il faut le dire, mise en évidence par Lacan à cette date. Dans ce texte, le terme de l'être est encore mal distingué de celui de signifiant, d'autant que les mathèmes de cette « Instance de la lettre », ceux de la métaphore et de la métonymie, sont donnés en écriture signifiante. Ces deux mathème sont composés à partir de la distinction du signifiant et du signifié, au point que la lettre apparaît comme une spécification du signifiant, comme un certain genre du signifiant. Cependant, ce texte complémente « Fonction et champ de la parole et du langage », en ajoutant l'instance de l'écriture au registre de la fonction de la parole. Il invite à ne pas réduire ce qui est le champ du langage à la fonction de la parole, et il annonce par là le concept développé du signe, celui que Lacan introduit pour la première fois dans *Télévision*. C'est un concept qui est au fond assez ample pour comporter à la fois la lettre et le signifiant.

Le rapport du signifiant et de la lettre, je vous y est amenés dans la dernière partie de mon dernier cours, à savoir que le signifiant c'est le signe en tant qu'il a effets de sens, alors que la lettre c'est le signe considéré quant à son effet de jouissance. Alors que le point de vue du signifiant sur le signe nous conduit aussitôt à la théorie de la communication et à impliquer l'Autre dans le langage, le point de vue de la lettre sur le signe est au contraire un point de vue au-

tistique, le point de vue d'une jouissance qui, en tant que telle, ne s'adresse pas à l'Autre. Dans la mesure où son repère est l'objet partiel prélevé du sujet même, cette jouissance n'est pas comme telle sexuelle. Elle n'est pas d'emblée à concerner l'Autre sexe. Elle est pseudo sexuelle – adjectif que vous trouvez dans *Télévision*.

Dans *Télévision*, on trouve sans doute le rappel qu'il n'y a d'inconscient que pour l'être parlant. On y trouve même la formule *« l'inconscient, ça parle »*, pour laquelle Lacan éprouvait pourtant, déjà à cette date, quelques réserves. Mais il ajoute que ça fait dépendre l'inconscient du langage. Ce *dépendre du langage*, ce passage de la fonction de la parole au champ du langage, est fait pour introduire la fonction et l'instance de l'écriture dans le champ du langage. Tout ce qui concerne le sinthome, la nouvelle doctrine du symptôme, implique la formule que l'inconscient s'écrit. C'est par là que Lacan a pu avoir affaire avec l'art de Joyce. Ce n'était pas seulement pour faire plaisir à qui lui avait demandé d'en parler, c'est parce que ça venait à point nommé pour saisir en quoi on peut dire que l'inconscient s'écrit. Je vous ai déjà fait valoir que, dès l'époque de « Fonction et champ de la parole et du langage », c'est à un procès d'écriture que Lacan rapporte le symptôme. Le procès de parole ne suffit pas à rendre compte de la consistance du symptôme.

Vous savez que dans *Télévision*, et à la surprise générale, Lacan oppose au registre du sens, le registre du signe et non du signifiant. On peut même dire qu'il prend là ses distances d'avec la linguistique comme science, dans la mesure où elle ne lui apportait, après tout, que la distinction du signifiant et du signifié, en faisant du signifiant son objet à partir de la langue. Les deux versants du sens et du signe, Lacan les considère comme *« livrés par le langage dans la mesure où l'inconscient y est intéressé »*. Cette notation est capitale pour nous orienter. Pour distinguer le signifié et le signifiant, on s'est tout à fait passé du fait que l'inconscient y soit intéressé. La linguistique suffit pour distinguer ces deux versants du signe. Vous savez que le terme de message concernant le symptôme, relève au fond de la distinction du signifiant et du signifié. C'est même ce qui conduisait au départ Lacan à considérer que l'analyse opère par le sens : elle restitue au sujet le sens ce qui restait ininterprété dans son histoire. C'est au point que l'analyse pouvait paraître une narration. C'est d'ailleurs en ce point que se trouvent aujourd'hui ceux qui sont le plus avancés aux États-Unis. Je dis les plus avancés, car ceux qui s'en tiennent à ce qu'ils croient être la lettre de la métapsychologie freudienne, ils crachent bien sûr là-dessus. Mais enfin, ils n'ont pas le vent en poupe.

Ce par quoi les choses commencent à s'ébranler, c'est qu'il s'agisse du sens dans l'expérience analytique. Il s'agit du sens que le sujet peut donner à son histoire au sens d'une intégration. Il s'agit pour lui d'intégrer les expériences qui lui étaient restées inassimilées. On arrive alors à une sorte de mixte : Ego-psychologie + sens. En effet, la maîtrise espérée de l'Egopsychologie peut fort bien devenir maîtrise du sens. Aborder l'expérience analytique à partir du sens, implique que la position de l'analyste soit celle du maître, du maître de vérité. Lacan le formule à peu près comme ça dans son rapport de Rome. L'analyste est à la place où se décide le sens. C'est donc bien à soi-même que Lacan répond dans *Télévision*. Il répond sur les limites de ce qui est à attendre du sens, dans la mesure où tout maniement du sens conduit au non-sens.

C'est précisément par là qu'il peut faire le parallèle du bon sens et du sens comique. Le bon sens et le comique sont pris dans cette voie qui va du sens au non-sens. Sauf que le bon sens se caractérise de l'ignorer, d'ignorer le non-sens. C'est même par là qu'il se soutient comme suggestion. Ça veut dire que le fond du bon sens, c'est le signifiant-maître ignorant qu'il est lui-même non-sens. Il l'ignore dans le bon sens, bien sûr. On l'ignore quand on fait du signifiant-maître le bon sens. Et c'est d'ailleurs avec les meilleures intentions du monde, avec de la compassion, de l'intérêt, mais cette compassion est précisément ce dont se masque le non-sens. Le comique, lui, spécule bien sûr sur le sens, mais il sait le non-sens. Il y a un savoir du non-sens qui est présent dans l'exercice comique. Il y a cet insensé où peut jouer le comique, là où le bon sens en fait suggestion. Au fond, que ce soit bon sens ou que ce soit comique, c'est le versant du sens *« qui nous fascine dans la parole »*. Le terme de fascination indique ici ce qui se conserve d'imaginaire dans la fonction de la parole. On peut sans doute faire valoir que la parole ébranle l'être du sujet et l'introduit au manque-à-être. Mais ce que le sujet retient sur ce chemin, c'est ce qui reste de la fascination du sens.

Là, il faut tirer les conséquences de ce qu'au sens s'oppose le signe. La façon dont Lacan le dit dans *Télévision* est à déchiffrer. S'il introduit d'emblée le signe par le symptôme – *« comment le symptôme n'a-t-il pas là tracé la voie »* – c'est en même temps à titre de *« message chiffré »* qu'il indique ce symptôme. Cette expression de message chiffré est ambiguë. Elle a deux aspects : l'aspect du message et l'aspect du chiffre. Le terme de message renvoie à la communication. Message chiffré, ça semble impliquer qu'il faut un code, alors que Lacan dément ce terme de code peu après. Le chiffre, lui, ne concerne que la manipulation signifiante.

Cette expression ambiguë de message chiffré, qui fait le joint entre « Fonction et champ » et *Télévision*, ne s'éclaire que par la référence à la libido, à la libido freudienne comme telle mythique, à quoi Lacan substitue son concept de jouissance. Si on voulait repérer des antécédents à ce terme de jouissance chez Freud, c'est sur la libido qu'il conviendrait de se régler. C'est là que bascule la perspective de Lacan sur l'expérience analytique, à savoir de formuler que la jouissance, qui est au fond la vérité structurale du mythe freudien, consiste dans les défilés logiques, ces défilés logiques que Freud doit suivre pour déchiffrer les phénomènes inconscients. C'est là que le terme même de message se trouve corrodé par son adjectif de chiffré. Le chiffre, si je puis dire, mange le message. Ce que Lacan veut introduire par ce versant du signe, c'est cette réduction de la jouissance au chiffrage. La jouissance est dans le chiffrage lui-même. Est là isolé un effet qui n'est pas un effet de sens.

Au fond, métaphore est métonymie mettaient en valeur, à partir de deux types d'articulation signifiante, l'effet de sens, effet de sens qui se trouve émergeant dans la métaphore et retenu dans la métonymie. Ce que comporte la proposition que la jouissance est dans le chiffrage, c'est que l'articulation du signifiant comporte de soi-même un effet distinct de l'effet de sens. C'est ce qui, en première approximation et parallèlement à l'effet de sens, peut être appelé l'effet de *jouis-sens*. Ce second effet échappe à la linguistique. Elle n'a pas à en tenir compte. L'étude du langage ne délivre cet effet de jouis-sens que lorsqu'on prend en considération le fait de l'inconscient, et même précisément ce

qui ex-siste de l'inconscient, à savoir le symptôme. C'est le symptôme qui oblige à complémenter l'effet de sens par cet effet de jouissance. Vous savez qu'à travers l'expérience analytique, le fait même du symptôme a été diversement abordé comme résistance à l'interprétation. C'est ce sur quoi Freud a buté et qu'il a appelé la réaction thérapeutique négative.

Là, donc, s'écartent langage et discours. En effet, la distinction du signifiant et du signifié conduit à l'Autre, à l'Autre qui se substitue au signifiant, puisque l'on ne peut pas impliquer le signifiant – faites attention à ça –, le signifiant défini par la différence d'avec les autres signifiants, sans impliquer l'Autre comme ensemble des signifiants. De la même façon, il faut aussi substituer l'Autre au signifié, dans la mesure où c'est l'Autre qui est là le maître du sens. C'est pourquoi on écrit *s*(A).

$$\frac{\mathbf{S}}{s} \longrightarrow s(\mathbf{A})$$

J'ai déjà souligné l'importance de cette substitution de l'Autre au signifiant, du fait que le signifiant introduit la différence d'avec soi-même et qu'il n'y a pas pour lui de principe d'identité. C'est là ce qui introduit la notion même de chaîne signifiante. Vous savez de quelle façon Lacan a critiqué le *a* égale *a*. Mais pour la lettre, qui n'est pas une espèce du signifiant, il y a justement identité. Il faut compose au moins S_1-S_2 pour avoir l'Autre, et il faut même $\$$ pour montrer que ça se décale. Tandis que pour petit *a*, qui est une lettre, une seule lettre suffit. Il n'est pas pensable, ce petit *a*, de le mettre en chaîne. Le sens, on l'indexe de grand A. Le jouis-sens, lui, on ne peut pas l'indexer de l'Autre. On ne peut pas écrire j*s*(A).

Le sens comme sens de l'Autre implique aussi bien le désir comme désir de l'Autre. Ce désir de l'Autre est ce qui conduit à la problématique même du désir de l'analyste, c'est-à-dire ce qui, comme effet de sens, doit être obtenu de l'énoncé de l'analyste. Indexer l'analyste de la jouissance de l'Autre est autrement problématique. À cet égard, dans *Télévision*, le symptôme est défini – et c'est ce qui éclaire cette expression de message chiffré – à partir d'un nœud où sont prises des chaînes de jouissance. Cette jouissance, ou ce jouis-sens, elle n'est pas relative à l'Autre. Avec la jouissance, on désigne un niveau plus fondamental que l'Autre, un niveau où l'Autre apparaît comme dérivé.

Évidemment, le langage, il faut quand même le laisser avant, avant la jouissance quand c'est la jouissance de petit *a*. Mais c'est là que le concept même de l'Autre se trouve mis à mal, se trouve différencié. Si la jouissance est plus fondamentale que l'Autre, alors vous observez que Lacan, symétriquement, introduit le concept de *lalangue* comme préalable à celui du langage. Le langage lui apparaît comme *« une élucubration de savoir sur lalangue »*. À cet égard, se trouvent solidaires, à ce niveau fondamental, la jouissance et lalangue, et se trouvent dérivés le désir, le discours, et même le langage.

C'est un renversement qui est déjà présent dans les formules les plus simples de Lacan, ces formules que j'ai si souvent commentées. Vous avez cette formule qui institue le désir en avant du fantasme. En tant que la jouissance est

dans le fantasme, cette formule donne en quelque sorte la prévalence, la préséance, au désir :

$$\mathbf{D} \longrightarrow (\mathbf{\$} \lozenge a)$$

Mais vous avez une seconde écriture de Lacan :

$$a \longrightarrow \mathbf{\$}$$

Cette seconde écriture donne cette fois-ci la préséance au plus-de-jouir de l'objet *a* sur le sujet du désir, et elle considère comme central, opératoire, le mode de jouissance déterminant le mode de division du sujet. Dès lors, une clinique différentielle s'ouvre à partir des différentes inscriptions que cet objet *a* peut recevoir dans les adresses à l'Autre, au partenaire sexuel, qui seront toujours mensongères, dans la mesure où la jouissance, à ce niveau fondamental, est une jouissance sans partenaire, une jouissance que je disais autistique.

Là, nous saisissons – je finirai là-dessus aujourd'hui – pourquoi nous sommes amenés à parler de l'hystérisation du sujet. Cela tient à ce qu'est le privilège du symptôme hystérique. Le symptôme hystérique, comme tout symptôme, c'est un mode de jouir de l'inconscient et, à cet égard, ce mode de jouir est foncièrement autistique. Mais le privilège du symptôme hystérique, c'est que ce mode de jouir de l'inconscient passe par l'Autre. Le privilège du symptôme hystérique, c'est qu'il implique, dans sa jouissance même, le désir de l'Autre.

Eh bien, je crois que je peux m'arrêter là pour aujourd'hui. Je poursuivrai la semaine prochaine

XIX

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 6 MAI 1987

La dernière fois, j'ai présenté l'articulation du sens et du sens-joui. C'est de ce sens-joui que la sémantique psychanalytique se conclut. Elle ne se suffit pas d'un *Qu'est-ce que ça veut dire ?*qui est la question sémantique. Elle y ajoute, et même y substitue, un *Qu'est-ce que ça veut jouir ?* Et, pour paraphraser l'énoncé de Lacan qui ouvre son écrit de « L'étourdit », je dirai : ce qui se jouit reste oublié derrière ce qui se dit.

L'effet de sens, nous l'écrivons à partir de grand A, et donc comme dépendant de l'Autre. C'est déjà ce que comporte l'expression *effet de*. Elle comporte d'emblée que l'on ne prend pas le sens comme existant de soi-même, comme cause de soi, mais que, dans son effectuation, nous impliquons l'Autre.

A ⟶ *s*(A)

D'une certaine façon, toute sémantique implique cet Autre quand il y a du sens. Seulement, ce qui distingue l'étude du langage quand elle est conduite en tenant compte de l'expérience analytique, c'est que nous y impliquons aussi l'effet de sens-joui. Cet effet de sens-joui a été reconnu dans la psychanalyse sous le nom du fantasme. Dès lors, l'effet de sens et pour nous complété par l'implication du fantasme. Lacan en tient compte et le note dans son graphe.

A ⟶ *s*(A)

($ ◊ *a*)

De fait, il n'y a pas de pratique analytique sans que l'effet de sens ne soit tenu, disons au minimum, comme parasité par l'effet de sens-joui. De telle sorte que dans la pratique, et quelque soit la théorie sur laquelle il se règle, l'analyste se repère toujours sur ce qu'il arrive à apercevoir de l'effet de sens-joui, et ce, de quelque nom qu'il le nomme. Cet effet de sens-joui est très simplement antinomique à l'effet de sens situé comme un sens compris.

La parole offre du sens à comprendre. Seulement, dans ce sens à comprendre, il y a du sens-à-jouir. Ce qui est propre à l'expérience analytique, c'est de saisir que le non-sens et l'un des noms du sens-à-jouir. Dès qu'en maniant le signifiant, on fait saisir du non-sens dans le sens à comprendre – et à l'occasion on fait rire avec ça, on fait rire en décomposant le son d'un mot ou d'une expression – on transforme le sens à comprendre en sens-à-jouir. Ça touche, ça émeut.

La dernière fois, j'ai fait valoir à ce propos la différence qu'il y a, dans le rapport à l'Autre, entre ces deux sens. En tout cas, cette différence, je l'ai mise en question, et précisément en partant de cette écriture que j'ai mise au tableau. Elle comporte que le sens est toujours le sens de l'Autre, que dès qu'il y a du sens, du sens à comprendre, l'Autre est à l'horizon. Ce qu'on appelle le sujet supposé savoir, ne fait que nommer et expliciter ce renvoi. Le jouis-sens, lui, est coupé de l'Autre. Il ne comporte pas cet appel, fut-ce à l'horizon. On pourrait dire que l'énoncé même du fantasme, dont Freud a fait le titre de son écrit-repère sur le fantasme, l'indique, puisqu'il y a une seule phrase et rien d'autre, rien de plus, à savoir que le sujet lui-même est en arrêt devant cette phrase, à savoir : *un enfant est battu*. Cette phrase a du sens mais le sujet est bien en peine de le faire varier. Il est bien en peine de le rapporter à l'Autre du discours. Cette phrase blocale vaut comme un signifiant unaire, comme un S_1, mais elle est, comme vous le savez, désaccordée. Le sujet lui-même est bien en peine de la compléter, de lui faire prendre sens à partir de quelque autre signifiant que ce soit. Ça ne paraît pas répondre à son expérience que de la faire varier. On a là comme le paradoxe d'un S_1 qui non seulement n'appelle pas un S_2, mais qui en plus s'y refuse.

Au fond, on pourrait dire que c'est proprement dans la psychose que le jouis-sens est indexé de l'Autre. Il y a là l'Autre pour en jouir. Dans la psychose, on peut écrire :

J*s*(A)

Il y a là l'Autre pour jouir, et c'est ici que nous pourrions rejoindre la définition complexe de Lacan concernant le paranoïaque comme « *identifiant la jouissance au lieu de l'Autre* ». Pour désambiguër cette phrase, je propose qu'on entende bien qu'il s'agit du lieu de l'Autre en tant qu'Autre du langage, et même, en tant qu'Autre du discours, et qu'il s'agit alors de l'identification de l'effet de sens et de l'effet de sens-joui. Ces deux effets apparaissent là comme indécollables. C'est comme si tout effet de sens, et tout l'effet de sens, passait dans le sens-joui, dans le sens-joui de l'Autre.

Par là, on peut saisir que ce qui est en question, n'est pas seulement le sujet supposé savoir en tant qu'il explicite le renvoi de l'effet de sens à l'Autre. Dans la psychose, il s'agit d'un renvoi fait à l'Autre de la jouissance, un Autre qui en paye le prix. Schreber nous le signale : l'Autre en paye le prix précisément de ne rien comprendre aux significations humaines. Les effets de sens qui se trament dans l'existence humaine lui sont opaques, il est supposé n'en rien savoir. C'est tout le contraire du Dieu omniscient de la philosophie classique. Il n'est pas supposé savoir, mais il est, si je puis dire, jugé jouir. J'évite là le mot *supposé*, puisque ce mot est dépendant de l'articulation signifiante en tant qu'elle a effet de sens, en tant que c'est le sens qui est supposé à l'articulation signifiante. Parler de sujet supposé savoir ne vaut que dans la mesure où l'on se tient sur le versant où le signe est saisi comme signifiant, c'est-à-dire comme ayant effet de sens. Le sens-joui, lui, n'est pas supposé, il est expérimenté. Lorsqu'il émerge, on juge qu'il est là. On ne le suppose pas, on peut seulement dire qu'il est là.

Mais en quel sens, si je puis dire, le jouis-sens est-il coupé de l'Autre ? Il faut tout de même distinguer le jouis-sens et ce qui a permis de l'aborder dans

la théorie analytique, à savoir le fantasme. Il faut distinguer le jouis-sens et le fantasme. Il faut les distinguer en tant que le fantasme, lui, est articulé à l'Autre. C'est par là que Lacan a réussi à compléter ce schéma sémantique. S'agissant du fantasme, vous retrouvez la position de l'Autre dans l'effet de sens mais comme A barré.

$$\mathbf{A} \longrightarrow \boldsymbol{s}(\mathbf{A})$$

$$\not{\mathbf{A}} \longrightarrow (\$ \lozenge \boldsymbol{a})$$

On ne peut nullement reporter le fantasme à l'Autre comme Autre du sens, sauf à considérer que le sujet comme tel est paranoïaque. Le terme qui répond à l'Autre s'agissant du fantasme, c'est donc cet Autre modifié que nous écrivons comme barré. Par rapport à l'Autre, le fantasme est situé comme ce qui répond pour le sujet à l'angoisse du désir de l'Autre – désir que nous indiquons par la barre que nous lui infligeons. À cet égard, le fantasme peut même être considéré comme le désir de l'Autre. Il se trouve articulé à l'Autre, non à l'Autre du langage, mais à l'Autre du désir. Il faut complémenter cet Autre du langage pour donner un appareil au fantasme.

Mais il en va autrement si le fantasme est abordé en tant qu'il habille la jouissance. Dans le graphe, le fantasme est écrit en italique, parce qu'il est, selon les conventions de ce graphe, une formation imaginaire. Le fantasme est tenu pour habiller une jouissance qui, elle, est de l'ordre du réel :

$$\frac{(\$ \lozenge \boldsymbol{a})}{\boldsymbol{a}}$$

.

Je vous fais remarquer que l'on peut, à cette époque de l'enseignement de Lacan, voir se différencier une problématique entre deux versants, deux versants qui sont souvent mêlés dans l'énonciation de Lacan. Il y a là deux appareillages de l'objet *a* que l'on gagne à distinguer. L'objet *a* peut avoir une fonction de comblement, mais il peut aussi avoir une fonction inverse, à savoir une fonction de division.

Cette ligne de la sémantique du fantasme s'inscrit d'abord comme la problématique du comblement. C'est pour autant qu'il y a manque dans l'Autre que le fantasme fait bouchon. D'où la notion de la traversée du fantasme qui comporterait précisément que l'on franchisse ce qui fait écran au manque dans l'Autre ou au manque de l'Autre, pour s'accommoder à ce manque. Là, le terme de traversée fait sens de son effet de sens. Il fait sens parce qu'il s'inscrit dans cette problématique de comblement. C'est ainsi que l'écriture même du fantasme, quand elle est forgée par Lacan, répond à la même problématique et la répercute, puisque le fantasme ainsi écrit, comporte que le sujet comme manque-à-être se voit complémenté d'une figure imaginaire qui est celle de petit *a*. Là encore, c'est de bouchon qu'il s'agit pour donner consistance au fantasme. Même lorsque Lacan fera de ce petit *a* un terme réel, vous pourrez tout de même suivre cette problématique du comblement. Cette problématique persiste.

$$\not{\mathbf{A}} \longrightarrow (\$ \lozenge \boldsymbol{a})$$

Or, il y a une problématique exactement inverse qui progressivement s'impose par rapport à la précédente, et qui comporte, non pas que petit *a* bouche ou comble un manque, mais que petit *a*, au contraire, divise, met la barre. Cette inversion est celle même qui sert de point de départ au discours de l'analyste, et qui met en valeur petit *a*, non pas comme bouchon, mais comme diviseur. Il n'est pas alors excessif d'écrire petit *a* suivi de A barré, dans la mesure où l'extimité de l'objet le comporte :

$$a \rightarrow \not{S}$$

$$a \rightarrow \not{A}$$

À cet égard, quand il s'agit de petit *a* comme diviseur, quand il s'agit, non pas de la mise en scène du fantasme, mais de la jouissance qu'il habite, on ne peut pas dire que petit *a* est sens-joui. On ne peut pas dire que petit *a* est effet de sens, ne serait-ce que pour la raison que c'est en tant que cause que nous l'écrivons. À partir du moment où c'est à l'objet qu'est assigné la fonction de cause de la division du sujet – à partir de quoi ce sujet va se trouver sensible aux effets de sens – petit *a* n'est pas un effet. C'est en quoi on est conduit à en faire la référence des effets de sens, et spécialement la référence des effets de sens-joui.

C'est là qu'une petite digression se propose sur ce statut d'objet comme référence, et en tant que le nier comme effet n'est pas le nier comme produit. C'est ce qui montre au mieux ce qu'a retenu la psychanalyse dès son départ, en même temps qu'elle s'y est égarée, à savoir l'objet d'art. La psychanalyse s'est employée à analyser cet objet. On sait que ce n'est pas le cas de Lacan. Au contraire, et de toujours dans son enseignement, l'objet d'art l'a précisément intéressé pour autant que cet objet est inanalysable. Si Lacan s'est intéressé à Joyce, à ce que la littérature devient entre les mains de Joyce, c'est précisément à la mesure de l'inanalysable qui est ici produit, à la mesure de ce que l'écrit littéraire y devient un objet d'art. À cet égard, saisir Joyce comme le symptôme, comporte, à la surprise générale, le symptôme comme inanalysable. Si le symptôme se trouve flanqué du nom de Joyce, si ce nom même se trouve passé dans les dessous, effacé par le symptôme qui devient son vrai nom, c'est dans la mesure où le symptôme dont il s'agit a un statut d'inanalysable.

Pour saisir comment on peut arriver à soustraire une œuvre de langage à l'analyse, il faut sans doute faire le détour par l'objet d'art, celui qui est produit à partir d'une autre matière première que la langue. Jusqu'à Joyce, dès qu'on manie la langue comme matière première, les effets de sens prennent le pas. Ce n'est pas le cas quand on sculpte, quand on peint, où autre chose que les effets de sens est d'abord en évidence.

S'agissant de l'art, on s'égare peut-être à partir de ses idéaux, voire à partir du terme de beauté qui a sa place concernant le fantasme, ou plus précisément à partir du voile que le fantasme comme beauté apporte à l'horreur du manque. Peut-être que l'on s'égare à partir de là, et qu'il vaut la peine de partir du problème que comporte la relation de l'art et de l'argent, à savoir que l'objet d'art s'achète. Ce problème est patent de notre temps. C'est moins évident dans la

littérature, puisque les sommes en jeu qui permettent d'en jouir sont quand même assez modestes. Là, hormis des cas tout à fait singuliers, on ne peut pas rêver d'être le seul à jouir. À l'occasion, ça passe par l'idée de l'auteur, celle de garder l'écrit pour soi, voire le détruire, pour l'arracher à la jouis-sance de la postérité. Il y a aussi quelques collectionneurs qui conservent des manuscrits achetés à prix d'or et qui ne les livrent pas à la publication. Mais je considère ces phénomènes comme marginaux.

Ce qui, par contre, n'est pas marginal, c'est quand on a affaire à l'objet d'art. Il n'y a qu'à voir la fièvre financière qui circule autour de l'objet d'art et qui est mise particulièrement en évidence ces jours-ci. Il y a à New York un magazine qui s'intitule lui-même *New York*, qui est une sorte de *Pariscope* à la mesure de cette cité, et qui avait ce titre en couverture : « La fièvre de l'art ». C'était à propos de ce prix fabuleux payé pour un Van Gogh. Là, on peut voir que tout les magnats de New York, que toute cette population qui passe son temps à encaisser des bénéfices, débourse ces bénéfices pour des objets d'art, ce qui fait effectivement flamber les prix. On peut même donner comme exemple, la façon dont s'accentue le problème qui est le nôtre, à savoir le rapport entre le signifiant et la jouissance. S'accentue là un problème de comptabilité, et précisément de comptabilité de la jouissance.

Le fait que nous ayons affaire, non pas à l'art idéal, mais à des objets d'art, matériels et appropriables, est donc peut être un biais plus sûr pour aborder la question. C'est même ce qui donne son sens à ce que Lacan n'ait jamais pensé qu'on ait à appliquer la psychanalyse à l'art, mais qu'il fallait au contraire saisir d'où l'art est susceptible d'éclairer l'analyse.

Ce n'est pas Lacan qui a inventé d'impliquer la jouissance dans la question de l'art. On l'a fait avant lui dans la psychanalyse. On l'a fait en parlant de l'art comme régression, voire comme satisfaction des fantasmes fondamentaux qui seraient là à l'œuvre. On se trouvait par là tout à fait incapable de rendre compte de ce qui est nouveau dans l'art, sans de plus parvenir à expliquer la différence entre l'art et les rêves.

Lorsque les analystes se sont employés à expliquer l'art, ils l'ont toujours fait en relation à l'artiste qui le produit, et en tentant d'interpréter l'inconscient de ce dernier à partir de l'objet. On croit même que c'est ce que Freud a fait. À ce moment-là, le critique d'art est tout à fait justifié d'objecter s'il est vraiment important de savoir ce qu'une œuvre d'art voulait dire pour l'artiste. Si c'est un rêve, il faudrait alors admettre que c'est un rêve partagé, ce qui paraît paradoxal. On est alors par là bien en peine de rendre compte en quoi l'art est une institution. Un artiste ne réinvente pas l'art, il trouve déjà un certain statut de l'art qui le précède. Il faut bien poser que l'art ne concerne pas le rêve. Les objets d'art ne sont pas des rêves, ce sont des objets, des produits. Ce ne sont pas des lapsus ni des actes manqués, ce ne sont pas des formations de l'inconscient. Lorsqu'on interprète une œuvre d'art, on est toujours à manquer ce point qui est central, à savoir que ce n'est pas l'effet de sens qui fait l'art. Toute interprétation psychanalytique de l'art échoue, dans la mesure où elle ne prend pas en compte la fonction de l'objet en tant que tel, en tant que distinct du signifié et du signifiant. L'art commence au point où ce qui ne peut pas être dit, peut être montré. Ça peut être montré et même exhibé.

C'est là qu'il faut s'entendre sur ce que comporte justement la notion de sublimation qui depuis toujours a servi de voie de passage à la psychanalyse vers l'art. La question est là d'emblée celle de la jouissance. La sublimation est ce qui vient répondre chez Freud à la question de savoir comment on peut se satisfaire hors de l'activité sexuelle. Qu'est-ce que l'art satisfait ? Et comment est-ce qu'il le satisfait ? Est-ce que ce qui se trouve parfois être satisfait par l'activité sexuelle, se retrouve pouvoir l'être sans cette activité ?

Évidemment, il serait simple de dire que la sublimation comporte le refoulement de la sexualité, mais c'est justement ce que ne veut pas dire le terme de sublimation. Ce terme est justement introduit par Freud dans la mesure où, bien qu'il n'y ait pas là d'activité sexuelle, il n'y a pas pour autant refoulement. C'est le paradoxe de la sublimation situé depuis longtemps par Freud. La sublimation freudienne pose qu'une satisfaction des pulsions est possible à la fois sans activité sexuelle et sans refoulement. Là, dès que l'on essaye d'interpréter, on peut dire que l'on confond sublimation et refoulement. Car que peut-on interpréter, sinon le retour du refoulé ?

Ceci aurait déjà dû conduire à la notion que la sexualité, en tant que concept freudien, n'a rien à faire avec la notion commune, vulgaire de la sexualité. Quand il est question de la sexualité freudienne, il faut tenir compte qu'elle est susceptible d'être sublimée sans refoulement. Rien que cela aurait dû indiquer que la pulsion freudienne n'est pas ce qu'on croit. Ça montre en particulier que la pulsion n'est pas un instinct. Vous savez à quoi ça a conduit Jung. Ça l'a conduit à penser que si la libido, ce nom mythique de la jouissance, est susceptible de la satisfaction de la sublimation, elle ne doit pas alors, cette libido, être sexuelle. C'est pourquoi il a mit l'accent sur les métamorphoses de la libido, sur ses transformations. Et puisque cette libido peut se transformer, se satisfaire sans sexualité, alors, foncièrement, elle est chez l'homme un élément non sexuel. C'est comme si la psychanalyse avait découvert, dans les abîmes de la sexualité, un appel à la beauté, un appel au bien, au bon, et aussi à Dieu. C'est non seulement les prêtres qui ont été sensibles à Jung, mais aussi bien les artistes. Ça a paru une doctrine pour les artistes. L'Egopsychologie, à sa façon, et même si elle a maintenu formellement le caractère sexuel de la libido, a été conduite, par la même logique, à inventer une libido désexualisée, qui serait nécessaire pour expliquer la synthèse et les fonctions de maîtrise de l'ego.

Dans ce qui a été le structuralisme et le néo-structuralisme, la même logique était aussi à l'œuvre, puisqu'on a pu penser que les langues, comme les œuvres d'art, sont de purs systèmes de signifiants. On a insisté sur le fait que les œuvres, et spécialement les œuvres de langage, sont prises dans un processus de substitutions infinies, et que la vérité dernière serait que ça ne ce réfère à rien. De fait, lorsqu'on traite les langues à partir du schéma de l'effet de sens, on ne peut conclure qu'à l'absence de référence, qu'à la substitution indéfinie des signifiants, qu'à leur enchaînement, avec chaque fois des effets de sens qui varient selon le S_2 qui est choisi.

Lacan, lui, a traité le paradoxe de la sublimation d'une tout autre façon. Il l'a traité en montrant que la sexualité freudienne n'est pas comme telle une relation à l'autre sexe, et qu'il y a un manque central dans la sexualité humaine si on la compare à la sexualité animale. À cet égard, le seul fait de parler est strictement équivalent à une sublimation. La sexualité n'est pas hors de la

structure de langage, puisque toute pulsion se raccorde à ce manque central dans la sexualité. Ça fait qu'il n'y a nulle convergence vers on ne sait quelle pulsion génitale.

En définitive, c'est un manque – il peut être noté (- φ) – qui est le lieu même que la sublimation répercute. C'est relever que ce qui est central à l'art est sans doute une absence, mais une absence qui vaut en tant que jouissance comme perdue. La création est toujours ce qui vient envelopper ce vide. C'est l'exemple heideggérien du potier, en tant que le vase peut être traité comme étant par excellence l'objet fait autour d'un vide, et donnant par là existence au vide qu'il enveloppe. La thèse de Lacan sur l'art, c'est que l'art est toujours fait autour de ce vide de jouissance. C'est pourquoi il a pu donner sa valeur à ce que nous avons comme premières œuvres d'art, celles que nous avons trouvées dans des cavernes, dans des cavités, qui ne paraissaient pas en elles-mêmes être spécialement propice à la contemplation esthétique.

On peut traiter aussi de l'art sur le versant symbolique. On peut par exemple s'intéresser à la structure mathématique de la fugue chez Bach. Celui qui s'occupe à recomposer la charpente de la perspective, fait lui aussi appel au traitement symbolique. L'iconologie est certainement un traitement symbolique de l'art, puisque ça consiste à redécouvrir des effets de sens à partir d'un code de symboles. A l'âge classique, ce code fait manuel et, à cet égard, il faut dire que les structuralistes sont de modernes iconologistes, avec une difficulté supplémentaire, puisque ce qui caractérise l'art moderne par rapport à l'art classique, c'est qu'il n'y a pas de code standard. Dès lors, le structuraliste est un iconologue qui doit inventer un code. Roland Barthes est certainement celui qui, de la façon la plus consciente et la plus radicale, l'a aperçu, jusqu'à faire du critique un créateur, un créateur de codes.

On peut enfin traiter de l'art comme réel. Il est clair que ce qui vectorialise l'approche de Lacan sur l'art, et qu'il peut tout à fait emprunter à l'art comme imaginaire ou à l'art comme symbolique, c'est l'art comme réel. Par l'art, la place de la jouissance se trouve colonisée. Même si on trouve chez Lacan l'abord imaginaire ou l'abord symbolique, il reste que ce qui est fondamental de son approche de l'art, c'est que l'art comme objet *a* s'inscrit à la place où nous notons la jouissance comme perdue :

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

On peut dire que c'est une doctrine pour aujourd'hui. C'est ce que comporte la formule d'*élever un objet à la dignité de la Chose*. C'est en effet aujourd'hui que l'on s'est aperçu que n'importe quel objet élevé à cette place peut faire usage pour la sublimation, et cela avec la dérision que ça comporte. Vous trouvez, dans *L'éthique de la psychanalyse*, l'exemple de la boîte d'allumettes de Jacques Prévert, où se satisfaisaient les élans artistiques des Français sous l'Occupation. Cet exemple est probant. Il suffit que cet objet d'usage courant soit séparé de son usage, pour qu'il puisse apparaître comme absolu. Dans cette guirlande construite par Prévert, dans cette guirlande de boîtes d'allumettes emboîtées les unes dans les autres par leurs tiroirs, se trouve déjà indiquée

la fonction de la répétition corrélative du vide représenté là par le tiroir sans allumettes. Au fond, une seule boîte d'allumettes aurait suffi. C'est ce que comporte déjà le ready-made. Il suffit que l'opérateur soit reconnu comme un artiste. Par là, on peut sans doute dire qu'il faut l'ordre symbolique. Il faut déjà que l'artiste ait un nom.

Là, on aborde évidemment l'objet d'art par la dérision, puisque ça conduit à penser que l'art est seulement ce qui est dit être art. Mais c'est par là que l'on peut aussi penser que l'on a en même temps accès à l'essence de l'art, dans la mesure où c'est un art qui montre qu'il n'est pas tenu d'obéir au principe du plaisir. Il n'est pas tenu de frayer avec la beauté. Par là-même – et c'est proprement l'art moderne – ce qui est mis en évidence, c'est que l'objet nous amène au-delà du principe du plaisir. C'est déjà ce que Kant formulait à sa façon, en distinguant la dimension de la beauté et celle du sublime, un sublime qui ne fait pas plaisir. C'est même par là que l'on peut parler d'un art qui est contemporain de la psychanalyse. Il est contemporain de la psychanalyse au moins parce qu'il nous introduit au-delà du principe du plaisir entendu comme homéostase. Où fait-on, en effet, commencer l'Art moderne ? On le fait commencer avec le scandale, avec la rupture d'avec le goût commun. Que comporte ce divorce de l'artiste et de l'opinion, sinon ce que je retraduis ici d'un art qui n'amène pas du plaisir ? C'est, si je puis dire, une anamorphose généralisée.

Quand Lacan parle apparemment de l'art en termes imaginaires et symboliques, c'est pourtant cela qu'il fait valoir : un élément, qui n'appartient pas au plan visuel et qui se réfère à une autre dimension, se trouve pourtant faire irruption dans l'équilibre de la surface. Lacan prend l'art au moment où devient tout à fait manifeste la prise du symbolique sur l'imaginaire. Il prend un art qui est de la perspective. Ce dont il s'occupe avec l'anamorphose, c'est des phénomènes de perspective, et même des trucs de perspective, c'est-à-dire quelque chose qui tient au discours de la science. Ce dont il s'occupe avec l'art, se situe au croisement de la science et de l'art. Mais ce qu'il fait valoir par là, c'est précisément que l'art n'est jamais un spectacle.

En effet, si l'on se réfère à ce qui est objet *a* dans l'art, alors le spectacle est dedans. Ce qui est foncier dans l'art concernant l'artiste, ce n'est pas qu'il y amène du sens. Il y amène sans doute du sens, mais il donne quelque chose de lui-même qui est matériel. C'est ce que disait Degas cité par Valéry : *« Il y amène son corps. »* C'est le dire de façon approximative. Lacan dit plus précisément que le peintre peint avec l'objet *a*, qu'il abandonne le regard comme objet *a*, qu'il s'en dessaisit. C'est le sens de cette question sur l'animal qui vient toujours à Lacan quand il s'agit de la jouissance. Comment est-ce qu'un serpent peindrait ? Eh bien, il faudrait qu'il laisse tomber ses écailles – et un oiseau, ses plumes. À cet égard, cette théorie de l'artiste est plus facile, plus immédiate à comprendre s'agissant des arts visuels que s'agissant de la littérature.

Il s'agit de se régler sur l'objet. L'artiste, c'est toujours un producteur. Même quand on les appelait des maîtres, les grands artistes avaient toujours un maître, un maître qui les louait, qui les louait au sens de la location et non pas seulement au sens de l'éloge. Ça a été l'Eglise et ça a été l'État. Pour les beaux-arts, ce sont les galeries ou le règne du marché qui ont l'air de multiplier les maîtres. Même Joyce avait un mécène. C'est dans la mesure même où il a introduit ce statut de l'objet dans la littérature, qu’il s'est trouvé affirmé. Au fond,

il appartient à l'essence de l'art – c'est ce que peut dire l'analyste – que l'artiste soit acheté. C'est en quoi ce n'est pas un rêveur mais un producteur.

À cet égard, l'artiste est placé à la conjonction de ce qui est, d'un côté, le symbolique et l'imaginaire, et de ce qui est, de l'autre côté, le réel. Il est placé à la conjonction de la jouissance et du signifiant. Il ne suffit pas du tout de décréter qu'il y a art pour qu'il y en ait. Il y a art quand on est reconduit à la substitution primaire et impensable de la jouissance par du signifiant. C'est alors que le statut de l'objet élude la prise du signifiant.

C'est en quoi il y a une relation de l'art et de l'argent. Donner de l'argent pour de l'art, c'est justement essayer de computer l'art qui, en tant qu'objet, se trouve extérieur à ce qui est computable. C'est donc une fonction tout à fait éminente de notre temps, que de tenter d'évaluer l'œuvre d'art. Plus on lui reconnaît de la valeur, et plus on est en fait incapable de lui en donner une. On s'essouffle devant le prix de l'objet, on finit par baisser les bras. Ça se voit socialement. On baisse les bras devant ce qui n'a pas de prix. À force de payer l'art, on ne fait que mettre d'autant plus en valeur ce qui n'a pas de prix.

La psychanalyse est de cette époque-là – n'en tirez pas immédiatement la conclusion qu'il faut doubler le prix de vos séances – et, dans cette digression, je n'ai cessé de penser à elle et à ce qu'elle comporte précisément de mise à l'épreuve de la comptabilité au regard de la jouissance.

Nous avons dit l'argent. Il faut penser à l'argent précisément pour s'extraire de la sémantique et pour prendre le nombre comme repère du symbolique. On peut dire, sans doute, que le nombre c'est du signifiant. Mais il faut y ajouter que c'est un signifiant en tant que disjoint de l'effet de sens. C'est même par là qu'on peut aller jusqu'à dire, comme Lacan l'a fait, que le signifiant comme tel est dépourvu de sens. C'est là la valeur d'aborder l'inconscient comme comptabilité. Au fond, la comptabilité, c'est un nom de l'inconscient au regard de la jouissance. C'est pour ça que je dirai qu'elles ne savent pas ce qu'elles font, toutes ces canailles de banquiers et de financiers qui se vident les poches pour acheter de l'art.

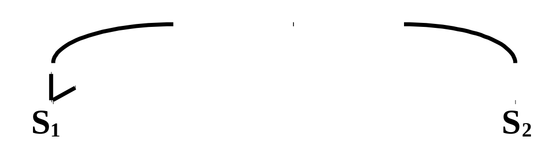
Lacan le dit en toutes lettres : *« Faire passer la jouissance à l'inconscient, c'est-à-dire à la comptabilité. »* Ce *c'est-à-dire*, il porte sur l'inconscient. C'est un des noms de l'inconscient, précisément quand on ne prend pas l'inconscient pour un discours et à partir de ses effets de sens, mais quand on le traite purement et simplement à partir du nombre. À cet égard, le mouvement qui est là indiqué par Lacan et que j'avais naguère commenté, c'est un mouvement qui va de la jouissance à la comptabilité, qui va de la jouissance à l'inconscient, l'inconscient en tant qu'il ne compte jamais juste. L'inconscient comme comptabilité, il consiste bien sûr en signifiants, mais on n'aborde alors le signifiant que par le biais de l'un qui le soutient. Ça veut dire qu'on ne l'aborde pas par le S_1-S_2. On ne l'aborde que par le un, c'est-à-dire par le signifiant en tant que dépourvu de sens, c'est-à-dire par le nombre.

De la jouissance à la comptabilité, pour que ça tombe juste, il faudrait qu'il y ait proportion entre les deux. Mais ce que nous appelons l'objet *a*, et dont l'objet d'art nous donne une figure, c'est précisément qu'il y a un manque absolu de proportion entre le un comptable et la jouissance. C'est dans le mouvement de la jouissance à la comptabilité, dans le virage de la jouissance à la comptabilité, dans l'échange de la jouissance pour le un comptable, qu'il reste

ce que nous appelons petit *a* et que Lacan a enrobé de l'expression de plus-de-jouir. Une fois qu'on est passé de la jouissance à la comptabilité, une fois qu'on a fait l'échange de l'une pour l'autre, eh bien, il reste encore quelque cho-se de plus, quelque chose qui n'a pas de prix.

Si j'ai fait ce rappel de « Radiophonie » de 1970, c'est parce que le symptôme, dans sa définition joycienne, est l'inverse du mouvement qui va de la jouissance à la comptabilité. Le symptôme est ce qui répond au mouvement qui va de la comptabilité à la jouissance. Il faut bien distinguer ces deux mouvements pour saisir la fonction du symptôme.

Que l'inconscient soit structuré comme un langage, ça reste évidemment vrai. Mais qu'est-ce que c'est que la structure de langage ? Revenons-y encore une fois. La structure de langage, est-ce que c'est S_1-S_2, comme on l'a dit de façon abusive ? Au fond, pourquoi S_2 ? Pourquoi est-ce que nous impliquons S_2 dans cette affaire ? Pourquoi est-ce que nous distinguons S_2 ? Nous mettons S_2 pour donner sens au S_1. Qui est-ce qui le donne, ce S_2, dans l'expérience analytique ? C'est l'interlocuteur, c'est l'analyste. C'est au point que, dans son schéma du sujet supposé savoir, Lacan identifie l'analyste au S_2. Nous avons donc S_2 pour donner naissance au S_1, et c'est alors en retour que nous avons l'effet de sens :



Mais si nous essayons de penser le symbolique comme tel, indépendamment de ce que nous appelons la communication, alors le symbolique comme tel n'est pas S_1-S_2 mais S_1. Ça peut être beaucoup de S_1. C'est une chaîne, un ensemble de S_1, un ensemble dont on ne dit pas qu'il se ferme, mais qui est, de toute façon, S_1 sans S_2.

C'est ce qui modifie la notion de structure de langage dans le dernier enseignement de Lacan. Lacan, bien sûr, continue à marteler que l'inconscient est structuré comme un langage, mais à ceci près que c'est un langage sans S_2. C'est pourquoi il se référera davantage au symbolique comme tel qu'au signifiant. Il se référera moins au signifiant qu'au un qui sous-tend le signifiant en quoi l'inconscient consiste. Mettre S_2, ça répond au souci de mettre du sens dans l'inconscient. Sans doute, dès lors qu'il y a S_2, on peut dire que l'inconscient parle, c'est-à-dire a du sens, et même a du sens sexuel. Mais le dernier enseignement de Lacan fait entendre autre chose que le *« Ca parle »*. Il fait entendre que l'inconscient compte, que l'inconscient chiffre. Et cela, ça concerne le signifiant comme dépourvu de sens, c'est-à-dire comme instrument pour la jouissance et non pour la communication.

C'est seulement à partir de là que l'on peut apercevoir ce qui de l'inconscient peut s'écrire avec des lettres. Je vous donne cette formule de Lacan : *« De l'inconscient, tout un est susceptible de s'écrire d'une lettre. »* Ça met l'accent sur le contraire d'un *tout un est susceptible de se parler comme signifiant,* c'est-à-dire est susceptible de prendre sens. L'accent, là, porte non sur ce qui peut se parler du signifiant, mais sur ce qui peut s'écrire de la lettre. D'où la surprise, à

relire *R.S.I.*, de voir Lacan inviter à saisir le langage en tant *« qu'il n'a pas d'effet »*, c'est-à-dire en tant qu'il n'a pas d'effet de sens.

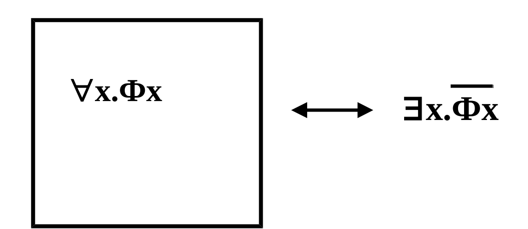
Ce qui est apparu comme fondamental s'agissant du symptôme analytique, c'est de saisir le symptôme par le biais où il est interprétable. Je dis au contraire que sur ce versant, le symptôme – et c'est à celui-là qu'il s'agit de s'identifier – est non interprétable. Lacan désigne dorénavant l'os du symptôme comme le symptôme fixé au nom de Joyce. C'est ce qui est justement délivré par la traversée du fantasme. D'où la fonction du symptôme au sens mathématique : F(x). C'est là la fonction du symptôme et c'est ce qui pour nous s'écrit $\Sigma(x)$.

Il y a là à déplier quelque chose qui ne l'a pas été. Qu'est-ce qui fait *x* dans le symptôme ? Ce qui fait *x* dans le symptôme, c'est la lettre, c'est ce qui de l'inconscient peut exactement se traduire par une lettre, et ceci dans la mesure où, ajoute Lacan, *« c'est seulement dans la lettre que l'identité de soi à soi est isolée de toute qualité »*. Ça, c'est fait pour distinguer la lettre et le signifiant. Le signifiant, dans la mesure où il est articulé à S_2, est justement incapable d'un principe d'identité. Il est au contraire foncièrement différentiel, il ne se pose que par différence. Mais ce que Lacan nomme la lettre, se caractérise de répondre à l'identité de soi à soi, et de n'être donc pas travaillé par le mouvement de différenciation des effets de sens. C'est en quoi le symptôme est le chemin inverse du chemin qui va de la jouissance à la comptabilité. Le symptôme fait au contraire passer de la comptabilité à la jouissance. Ça se traduit, dans le nœud borroméen, par l'articulation du symbolique vers le réel.

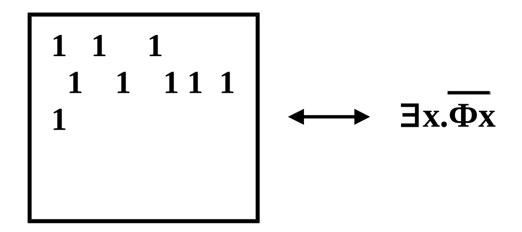
C'est là qu'il faut situer l'opération du symptôme, l'opération sauvage du symptôme qui transfère le un de l'inconscient à l'écriture de la lettre. C'est une opération qui va contre la parole. La parole transfère le un de l'inconscient en effets de sens. Elle le transfère en signifiants adressés, et elle exploite par là-même l'inconscient dans le sens des effets de sens. L'écriture du symptôme, et dans la mesure où toute écriture est écriture du symptôme, exploite l'inconscient vers la lettre. C'est parce qu'il fait passer du symbolique au réel, que le symptôme fait existence de l'inconscient.

Nous pouvons là saisir la structure de la fonction du symptôme. Cette structure, Lacan nous la cache. Il n'a jamais fait d'écrits qui réponde à cette avancée, mais il nous en donne pourtant l'indication quand il nous dit que la fonction de père est la fonction de symptôme. Eh bien, je vais vous dire en une minute ce que cela comporte.

Le Nom-du-Père est précisément, comme fonction, une existence. Quand Lacan fait l'ensemble du *Pour tout x phi de x*, et qu'il pose comme fonction du Nom-du-Père le *Il existe un x pour non-phi de x*, il isole une existence qui se trouve extérieure à l'ensemble tout en y étant articulée :



Eh bien, de l'ensemble en quoi consiste l'inconscient, c'est-à-dire de l'ensemble de tous les uns, de tous les signifiants qui ne sont pas raccordés à S_2 et qui sont donc coupés du sens, la fonction du symptôme obtient également cette existence sur le modèle de la fonction phallique. La fonction du symptôme fait exister l'inconscient. Elle fait exister l'inconscient au sens où la fonction phallique fait exister le Nom-du-Père :



C'est en quoi le Nom-du-Père coordonne la jouissance et la comptabilité. À cet égard, il apparaît comme un cas particulier de la fonction du symptôme. C'est ce qu'on saisit dans la psychose, dans la mesure où ce qu'on appelle psychose est le fait que la jouissance ne soit plus comptable. Dès lors, le symptôme psychotique comme Nom-du-Père est ce qui rend la jouissance comptable, c'est-à-dire maîtrisable. Cette prévalence de l'appareil de l'écrit dans la psychose répond précisément à l'exigence de maîtriser la jouissance, de la traduire par la lettre, et c'est pourquoi on peut être un génial mathématicien et un schizophrène. La lettre du symptôme fait office de Nom-du-Père. Et quand Lacan complète le nom de Joyce en l'appelant le symptôme, il faut entendre que le symptôme supplante son nom propre, devient son nom propre. C'est là aussi bien que l'identification au symptôme prend sa valeur et sa possibilité.

Eh bien, la fois prochaine, il faudra que je déplie un petit peu cette fonction du symptôme, puisque je ne vous ai donné là qu'un raccourci

XX

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU13 MAI 1987

À réfléchir sur ce que je poursuis en ce lieu, je me suis aperçu que j'essayais toujours de résoudre un problème. Cela ne va pas de soi, dans la psychanalyse, que de donner forme de problème à l'expérience analytique. Ce n'est peut-être pas le style le plus courant, et ce, pour une raison double. Cette réflexion que je me faisais, elle a pris un tour épistémologique que je ne ferai qu'indiquer.

L'expérience analytique, telle qu'elle se mène avec sa logique propre, s'impose, au bout d'un certain temps, du côté de l'analyste et du côté de l'analysant, par son évidence, une évidence du retour, du retour du Même, une évidence de répétition, et qui mène à ce que l'on peut appeler l'accoutumance. C'est au point que le symptôme même se plaint. Le symptôme qui insiste, qui se répète, trouve en quelque sorte à s'user, et ce, au point qu'on s'y accoutume. Avant même de parler de l'identification au symptôme, il y a lieu de faire sa place à l'accoutumance au symptôme que le retour de l'expérience induit.

Il faut peu de temps pour être pris par l'évidence de la pratique analytique. En même temps, d'une façon contradictoire, se poursuit ce qu'on peut appeler le mystère de l'inconscient. Personne, en effet, ne peut se targuer de vivre en bonne intelligence avec l'inconscient. On peut en voir l'emblème, sous une forme manipulée, sur la couverture du dernier *Ornicar?* où figure le *Saint-Jean* de Léonard de Vinci. Saint Jean a le doigt levé vers ce qui n'est pas là. Il n'a pas la main tendue pour attraper. Il y a là l'indication d'une absence, et même du mystère comme tel. Il n'y a pas d'effort pour attraper, effort qui se trouverait là toujours déçu. Au fond, nul ne peut dire : *l'inconscient, ça me connaît !* Mais ça peut être dit légitimement de la pratique analytique, puisque sa régularité permet, et trop facilement, qu'on puisse, au bout d'un certain temps, se vanter de s'y retrouver, se vanter de son savoir-faire. Eh bien, il semble que c'est ainsi que nous cheminons quand nous essayons de rendre compte de l'expérience analytique. Nous cheminons entre évidence et mystère, et chacun essaye de s'en débrouiller à la mesure du placement qu'il en subit. Entre évidence et mystère, ou entre l'arbre et l'écorce, ou entre cuir et chair.

Ça pourrait conduire à penser que ce n'est pas la peine de faire de la théorie. En effet, au regard de l'évidence, elle est inutile. C'est ce que peut répondre l'analyste devant les objections faites de l'extérieur à la psychanalyse : *Tout de même, ça tourne !* L'analyste peut toujours s'en conforter. Quelles que soient les objections philosophiques ou sociologiques qui peuvent toujours être faites à la psychanalyse, elle n'en existe pas moins comme pratique. S'il ne prend pas en compte cette évidence, l'analyste peut penser n'avoir alors rien à dire.

Si elle apparaît inutile devant l'évidence, la théorie apparaît impuissante devant le mystère. Elle ne conduit pas, en effet, à réduire le mystère de l'inconscient, puisqu'elle l'entretient de toute façon. Elle entretien ce mystère. La théorie apparaît là, au regard de l'inconscient, comme étant spécialement vaine. Je ne m'excepte pas, à l'occasion, de ce sentiment de l'inutile et de l'impuissance.

Il y a là certainement une vacillation, une vacillation entre mystère et évidence qui peut conduire beaucoup d'analystes à considérer une fois pour toutes qu'il n'y a plus rien à dire de la psychanalyse. Beaucoup de ceux qui en parlent, le pensent. Beaucoup de ceux qui parlent de la psychanalyse pensent par devers eux qu'il s'agit en définitive d'un appel transférentiel. Ils ne pensent pas plus loin. Ils ne pensent pas que cet exercice soit fondamental.

Je passe sur les variations à faire sur l'évidence du mystère et sur le mystère de l'évidence, sur l'évidence de l'inconscient et le mystère de la pratique – vous êtes assez malin pour le faire vous-mêmes – et je voudrais maintenant isoler ce qui dans cette réflexion me paraît être l'issue, l'issu courante de ce cheminement de l'évidence au mystère, à savoir la citation.

La psychanalyse est malade de la citation. C'est heureusement en français un terme qui est aussi bien juridique. On parle de la citation à comparaître. Il y a de ça dans toute citation. Nous, nous citons absolument Lacan. C'est une vraie pluie de citations. Mais les autres, ceux qui ne sont pas des nôtres, citent autant, et même plus. C'est le style qui prédomine dans l'IPA. Ça ne progresse même que de citation en citation, et d'auteurs moins intéressants, il faut le dire, que Lacan. Mais enfin, j'entends là me garder de toute polémique, pour justement saisir un point qui dépasse la querelle d'école et qui concerne les psychanalystes en tant qu'ils s'expriment sur la psychanalyse.

En fait, c'est de ce qu'est l'expérience analytique elle-même, que naît la nécessité de citer à comparaître un témoin et d'amener ainsi un autre à l'appui. Bien entendu, une citation, on peut lui faire dire ce qu'on veut. Ce style est en fait un style de délire à deux, un style de délire avec l'auteur cité à comparaître : *Freud et moi, Lacan et moi, nous pensons que…* Évidemment, Freud et Lacan n'en peuvent mais, du délire à deux que les analystes élaborent, chacun pour soi, avec ce qu'ils cueillent des élucubrations des autres. Je laisse de côté la question de savoir en quel sens Lacan aurait lui-même construit un délire à deux avec Freud. Ce n'est pas quelque chose devant quoi il se serait récrié. Dans la dernière partie de son enseignement, de ce point de vue-là, du point de vue du *tout le monde délire,* il n'avait peur de rien.

L'analyste est conduit à la citation par ce qu'est l'expérience elle-même, par ce qu'est l'évidence de la pratique et le mystère de l'inconscient. Il est conduit invinciblement à parler d'autre chose, à parler à côté de l'expérience. L'expérience, on ne peut pas, en effet, en parler en plein dedans, on ne peut pas en parler en propre. Il est tout à fait rare que l'on s'y essaye. C'est d'ailleurs ce qu'a tenté le dernier numéro d'*Ornicar ?* qui rassemble toute une année des enseignements de l'IRMA, dont les conférences se tiennent le vendredi soir, tous les quinze jours. C'est tout à fait saisissant à la lecture, tout à fait limite, de penser qu'un certain nombre de praticiens puisse se prêter à un exercice aussi difficile, celui d’affronter ce que j'appelais la sublime misère de l'opération. C'est intéressant précisément par les inflexions que connaissent ceux qui font cet effort de parler en plein dans l'expérience. Non parler d'autre chose, mais parler de ce que c'est.

Évidemment, ce qui sort de ce serrage si méritoire, c'est l'impossibilité de dire le vrai sur le vrai. Les effets d'à-côté se reproduisent à l'intérieur même de cet effort de dire en plein. C'est là qu'on vérifie ce qui conduit toujours les analystes à parler de littérature, de mythologie, de politique ou de sociologie, voi-

re de logique, sauf que c'est là la référence que Lacan a inventée pour la psychanalyse, à savoir le champ du langage lui-même, c'est-à-dire le champ où est précisément élaboré l'impossibilité de dire le vrai sur le vrai. À cet égard, on peut bien sûr parler de logique comme si l'on parlait de mythologie, mais alors l'enjeu est tout de même pauvre.

Nous avons donc recours à la citation, et s'il y avait la satire des analystes qui citent, je ne pourrais certainement pas m'en excepter, puisque je me nourris spécialement des citations de Lacan. Mais justement, ce n'est pas de satire qu'il s'agit. Cette satire, je la ferais d'ailleurs plus volontiers à l'endroit des analystes qui ne citent pas Lacan et qui font comme si ça tombait du ciel.

Il y a, me semble-t-il, un autre recours que la citation au regard de l'évidence et du mystère. Cet autre recours, c'est le problème. Il est à élaborer et je ne fais que le signaler. Le recours c'est le problème. C'est ça que je prône. Sans doute, dans la psychanalyse, le problème est-il aussi un appel à l'Autre, tout comme la citation. Mais c'est un appel à l'Autre qui ne procède pas par le témoignage, mais qui procède, qui voudrait procéder, par la démonstration. C'est un appel à l'Autre mais comme accord des esprits. Là, c'est tout un chacun qui est cité à comparaître pour refaire le raisonnement. Ce n'est pas un auteur faisant autorité, c'est tout un chacun qui est appelé à refaire pour son compte l'enchaînement démonstratif pour l'invalider ou le poursuivre. Ça demande évidemment qu'il y ait accord, ne serait-ce que provisoire, sur les prémices du problème et sur les règles et la méthode de sa résolution. Autrement dit, c'est installer le problème à la place où il y avait l'évidence.

Ca demande, pour le praticien quotidien, lorsqu'il s'efforce de penser à la psychanalyse, une rupture, un saut rapport à ce qui fait la routine de tous les jours et la familiarité qui s'ensuit. Remarquons que Lacan voulait privilégier le jeune analyste. Il voulait, par la passe et par l'appât de la passe, le pousser à théoriser avant l'accoutumance. Il en attendait un renouvellement. C'était une invitation à ne pas attendre que ça soit passé pour discuter de la psychanalyse. Ça ne disqualifie pas pour autant les moins jeunes analystes, mais à condition qu'ils pratiquent cette rupture.

Je prône donc qu'on installe le problème à la place du mystère. Le mystère, à la différence de l'évidence, c'est une question, mais une question dont on sait par avance qu'elle est sans solution. Au fond, le mystère, il ne reste qu'à le célébrer. Qu'est-ce qu'on peut faire d'un mystère à ce moment-là, sinon l'entourer d'un rite ? À cet égard, le problème, lui, ne se qualifie comme tel que de pouvoir avoir la solution dans tous les cas, serait-elle négative. Il semble que Lacan, en dépit de son style assertif, problématise. Il problématise et c'est même ça qui l'a distingué en propre dans son enseignement. Le titre d'un de ses Séminaires, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, a attiré avant tout l'attention par son adjectif, qui a été repris de diverses façons. On en a fait des variations. Mais ici, soulignons le terme de problème, puisqu'il y a lieu – il y aura lieu – de s'interroger sur la constitution même des problèmes pour la psychanalyse. Comment les problèmes émergent-t-il et quelles sont les axiomatiques à mettre en œuvre ? Comment émerge un problème ? À partir de quoi n'émerge pas de l'évidence qui, elle, n'invite qu'au silence ? À partir de quoi n'émerge pas non plus du mystère, qui après tout n'invite qu'à la prière ?

Le problème émerge de ce qui a été dit avant. C'est là qu'il y a citation et citation. Il y a la citation pour boucher un trou, et puis il y a la citation comme base d'un problème. C'est dire que je mets de côté l'abord phénoménologique qui, lui, veut être fondé sur l'évidence. C'est ce que comporte la méthode phénoménologique elle-même : essayer de purifier l'évidence. Lacan, d'ailleurs, dans sa réflexion sur l'analyse, a commencé comme ça. Mais, en tant que tel, ça ne mène pas loin. Que fait-on de ce qui a été dit avant ? Ce qui a été dit avant, on peut le répéter et on peut en faire la synthèse. Est-ce que Lacan a répété Freud ? Non. Il s'est occupé de ce à quoi Freud avait affaire, c'est-à-dire qu'il a confronté ce qui a été dit, ce qui a été dit avant, à l'impossible à dire. Ces deux-là, Freud et Lacan, connaissent les problèmes. C'est la démarche analysante mais modifiée par la problématisation. Le fait qu'il y a de l'impossible à dire, comporte qu'il y a des perspectives et non une seule. Si rien n'est tout, alors il n'y a pas un système. Il n'y a pas de discours où l'on pourrait attraper tout ce qu'il y a, par exemple tout ce qu'il y a dans l'expérience analytique. Selon la perspective, il y a certaines choses qu'on attrape et d'autres qu'on n'attrape pas. C'est pourquoi je dirai que la perspective, il faut la varier. Lacan, s'il a choisi sans doute une perspective – le biais de l'expérience analytique par le champ du langage – il a néanmoins fait varier cette perspective, et pour des raisons logiques.

Je vois bien l'effet de ce que j'ai introduit quand j'ai posé la question : quand Lacan a-t-il dit ça ? À partir d'un certain moment, du moins dans un certain milieu, chacun s'est attendu à être interrogé : *vous citez Lacan, mais de quand?* De ce fait, ce rappel, qui a pris forme de rappel chronologique, est certaine-ment une retombée dangereuse de ce dont il s'agit. Ça laisserait penser que c'est en termes de progrès qu'on aurait à évoquer l'enseignement de Lacan. Ça laisserait penser que le changement de perspective que j'introduis comme celui du sinthome, serait de nature à périmer les perspectives plus anciennes. Il est certain que Lacan parlait de son avancée, mais l'avancée n'est pas un progrès. L'avancée, c'est que l'on continue à tourner autour de l'impossible à dire. C'est qu'on continue de le serrer, tout en sachant que le choix même de la perspecti-ve que l'on prend, comporte une perte par rapport à ce dont il s'agit de rendre compte. Le rappel qu'une citation ou qu'une thèse de Lacan ne prend sa valeur que de son contexte, n'est nullement fait pour introduire à la prévalence de la chronologie, mais, au contraire, à un point de vue synchronique.

L'évidence n'a pas de statut quand il s'agit de problème. L'évidence, ça s'appelle l'axiome, qui, lui, n'a pas du tout besoin d'être évident. Il vient à la place de. Des axiomes, il peut y en avoir d'autres. On fait comme si c'était une évidence, c'est-à-dire qu'on ne remonte pas au-delà. En partant d'un axiome, et en déduisant à partir de lui, on ne sature jamais qu'une partie de l'expérience. A partir d'un axiome, on parvient sans doute là où l'on ne parvenait pas avant, mais il y a aussitôt quelque chose que vous aviez avant et que vous n'avez plus. Autrement dit, ce n'est pas un progrès. Ce n'est pas un progrès, même si c'est une avancée. Ça se cumule, ça s'ajoute. La difficulté, quand on suit Lacan, c'est qu'il ne signale pas avec les trompettes d'Aïda qu'il change d'axiomatique. Ça se fait insensiblement. Un résultat devient axiome, puis vous avez

une nouvelle démonstration, mais avec laquelle vous n'obtiendrez pas tout ce que vous obteniez avec l'axiomatique précédente.

Cette réflexion, que j'annonçais comme épistémologique, est nécessaire pour arriver à cadrer le bouleversement, la catastrophe que représente, pour une certaine accoutumance de pensée, le nouveau statut du symptôme que nous serrons en cette fin d'année.

Prendre l'expérience analytique par le biais du langage a conduit Lacan à faire de la parole une référence. À la question : mais de quoi parle la parole ? il répond qu'elle parle de la parole. C'est montré en quoi elle se clive. Certes, dans l'analyse, on parle de ce qui a été parlé ou de ce qui ne l'a pas été. Ce qui ne l'a pas été, on n'en parle que par des détours ou des contorsions. À cet égard, disons-le, ce que Lacan a appelé son graphe du désir, c'est un graphe de la parole. Ce graphe est supporté, en son point d'origine, par le sujet comme manque-à-être à partir de la parole, c'est-à-dire par le célèbre, très célèbre, trop célèbre, $\$$.

Quel a été mon problème de cette année ? C'est de n'avoir pas été satisfait de ce qui peut s'attraper par ce $\$$, c'est-à-dire par la parole, et concernant spécialement ce qui complémente ce $\$$ et le stabilise, à savoir le fantasme et l'identification. C'est de ça que j'ai fait un problème. J'ai fait un problème de l'articulation du fantasme et de l'identification par rapport au sujet. Je suis parti de l'homologie entre fantasme et identification comme étant deux modes d'immobilisation du sujet dans l'expérience.

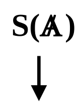
C'est ce que l'on retrouve dans les schémas et les écritures de Lacan sous ces espèces :

Identification	**Fantasme**
$\frac{S_1}{\$}$	$(\$ \lozenge a)$

Ce sont deux écritures où nous retrouvons $\$$ en rapport avec un terme dont on peut dire qu'il comble le manque-à-être ou qu'il divise le sujet. Ces deux termes, S_1 et petit *a*, sont articulés au sujet comme manque-à-être, et ils peuvent, dans le texte même de Lacan, recevoir la valeur du fondamental : le fantasme fondamental et l'identification fondamentale primaire. Ça indique la connexion étroite du sujet de la parole avec ces deux termes. C'est de cette homologie de S_1 et de petit *a* que je suis parti en parlant de l'insigne, l'insigne que j'ai choisi comme terme problématique, pour désigner ce qu'il y a de commun entre S_1 et petit *a*, pour désigner la paire (S_1-*a*) :

$$\left\{ S_1 - a \right\}$$

Ce S_1 abrège deux termes qui figurent dans le graphe et qui sont, en haut, le signifiant du manque dans l'Autre, et en bas, l'identification primaire :



I(A)

Le fait que nous ayons ici un A barré et un A non barré, et le fait que les termes intermédiaires soient écrits en italique, montre une symétrie qui est déjà une indication de ce que ces deux écritures ont de commun. Ici, avec I(A), avec le trait unaire corrélé à l'Autre, c'est le signifiant qui représente le sujet. Et là, avec A barré, le signifiant ne le représente pas. Il est, à cet égard, tout seul. Nous avons deux statuts du signifiant qui sont épinglés chacun d'une écriture et d'une position différente.

C'est ce qui se retrouve dans les quatre discours de Lacan. S_1 est dans deux positions distinctes. Quand il s'agit du signifiant en tant qu'il représente le sujet, S_1 est articulé à un autre signifiant. C'est l'allusion du A entre parenthèses dans le I(A). Nous avons là le discours du maître :

$$\mathbf{I(A)} \quad \frac{S_1 - S_2}{\$}$$

Mais ce qui est au contraire mis en valeur avec le signifiant de l'Autre barré, c'est la disjonction entre S_1 et S_2, et nous avons alors le discours de l'analyste où il s'agit bien du S_1 tout seul :

$$\mathbf{S(A)} \longrightarrow (S_2 \,//\, S_1)$$

Ça nous invite à ce que j'avais amené au début de l'année, à savoir au double statut de S_1, selon qu'il est posé tout seul ou selon qu'il est articulé à S_2. Quant à petit *a*, si je peux en évoquer la genèse, vous savez qu'il est extrait de la formule du fantasme, ($\$ \lozenge a$), et qu'il condense aussi bien en lui ce qui est désigné par ($\$ \lozenge D$), à savoir l'objet de la pulsion.

Et le symptôme ? Au temps du graphe du désir, l'axiome de Lacan est de définir le symptôme à partir du sens. Le changement d'axiomatique de son dernier enseignement s'agissant du symptôme, consiste au contraire à définir le symptôme à partir du réel. Ceci pour le dire au plus simple. On n'obtient évidemment pas la même démonstration selon qu'un parle du symptôme comme sens ou selon qu'on en parle comme réel.

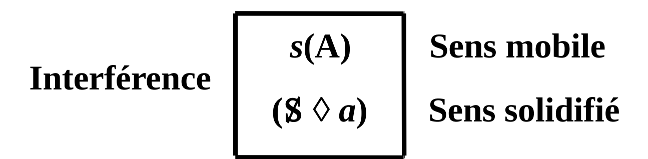
Pour revenir encore sur ce point décisif, je vous ferai remarquer que la base du graphe est le rapport de l'Autre comme lieu du signifiant à l'effet de signifié, effet qui est toujours le signifié de l'Autre. On part de ce qui est parlé et des effets de sens que comporte le fait de parler – l'effet de sens essentiel de l'effet de parler étant la demande :

$$s(\mathbf{A}) \longrightarrow \mathbf{A}$$

Ce schéma de la parole, Lacan le double alors d'un autre schéma :

$$(\$ \lozenge a) \longrightarrow \mathbf{d}$$

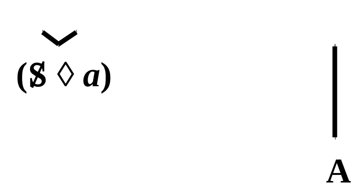
C'est un schéma qui désigne comme désir ce qui ne peut pas se dire. Sa nouveauté est de poser que ce qui ne peut pas se dire a aussi un effet de sens – aussi bien que ce qui peut se dire et se dit. C'est dans l'effet de sens de ce qui ne peut pas se dire, que Lacan retrouve le terme freudien de fantasme. Et s'il peut parler de l'interférence du fantasme sur la signification, c'est parce qu'il considère les deux termes de *s*(A) et ($ ◊ *a*) comme étant du même registre, du registre du sens – sens comme terme générique. Pour le fantasme, disons plus exactement : comme un effet de signification solidifié, gelé. Au fond, on a ici un sens mobile, et là un sens solidifié. On a ici un sens mobile, et là un sens-joui solidifié, mais qui sont du même registre. Ce que j'ai ici entouré et qui comporte *s*(A) et ($ ◊ *a*), c'est au fond la formule contemporaine du graphe du désir pour le symptôme. Le symptôme n'est pas purement effet de sens, il tient à l'interférence du fantasme dans cet effet de sens qu'est *s*(A) :



Remarquez que ce que nous avons déjà reconstitué depuis longtemps, c'est la transformation du statut du fantasme dans l'élaboration de Lacan, la transformation de son statut imaginaire en son statut de réel, par la mise en évidence que l'objet petit *a* qui y est en question, n'est pas imaginaire, mais que, de sa consistance logique même, il prend poids de réel. Je suis revenu plusieurs fois sur cette transformation du fantasme chez Lacan et j'abrège.

Je dirai que logiquement le pas suivant de Lacan est de poser le symptôme même comme réel. Il lui faut trois ou quatre ans pour le formuler, mais il y a une logique. Si on part du symptôme à partir de ce double effet de sens, *s*(A) et ($ ◊ *a*), et si on commence à modifier l'un des deux termes, eh bien, il y a nécessité à ce que l'on tombe sur ceci, que le symptôme est de l'ordre du réel. C'est à ça que répond le changement d'axiomatique que j'évoque.

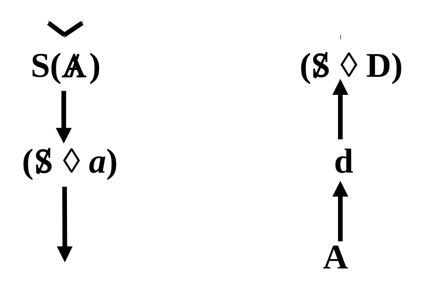
Là, on voit bien ce qui fait la différence des deux étages du graphe. C'est qu'à partir de l'Autre, et jusqu'à ce qu'on revienne au fantasme, on est dans le circuit de l'indicible :



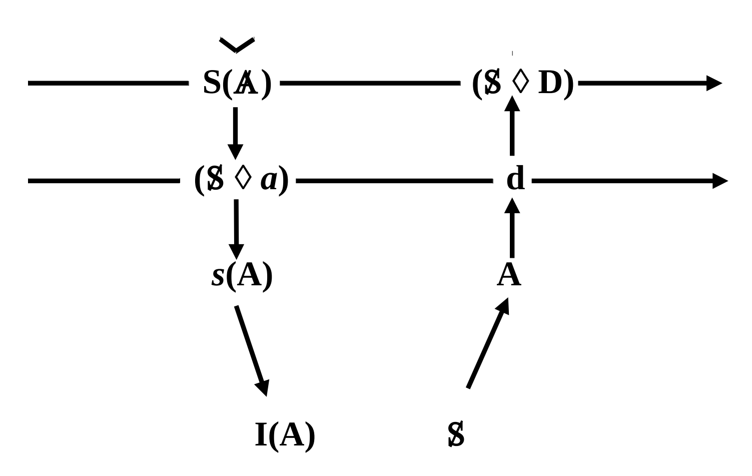
Par contre, ici, on est dans le circuit du dicible :

***s*(A) ← A**

Mais à partir de l'Autre, on est, au-dessus, dans le circuit de l'indicible, avec différents modes, que ce soit le désir, que ce soit la pulsion, que ce soit le signifiant corrélatif du manque dans l'Autre ou du manque de l'Autre, et tout cela se condensant dans le fantasme qui est, certes, articulé, mais dont il n'y a rien à dire de plus :



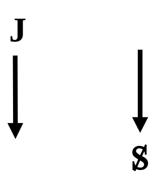
Je peux très bien exemplifier, sur le graphe même, ce qui fait cette inversion axiomatique. Le point de départ de ce graphe, c'est, en bas et à droite, S̸. Par contre, ce qu'il y a en haut et à gauche, c'est précisément la jouissance qui est un terme comme extérieur au fonctionnement du graphe :



Je dirai que situer le chemin de Lacan sur ce graphe, c'est passer du désir à la jouissance. De la même façon, une fois construit son graphe du désir, il a fait son Séminaire de *L'éthique de la psychanalyse*, c'est-à-dire un Séminaire

portant sur un terme qui, par rapport à ce graphe, apparaît dans les limbes, à savoir le terme de jouissance. Alors que la première axiomatique comporte une définition du symptôme à partir du désir, du désir de l'Autre, il s'agit, dans cette autre axiomatique, du symptôme défini à partir de la jouissance.

Ce n'est pas du tout qu'on ne pouvait pas, avant, mentionné la jouissance du symptôme. On pouvait sans doute la mentionner, mais ce n'est pas la même chose que d'en partir. Il s'agit de partir de la jouissance comme terme axiomatique, et non pas de partir du sujet barré de la parole. Ça comporte donc de ne pas partir du symptôme défini à partir de l'incommunicable. C'est alors un autre point de vue sur le symptôme, une autre perspective sur le symptôme. Alors que nous avions un point de départ du sujet, nous avons maintenant un point de départ de la jouissance, à l'autre bout :



Le graphe du désir comporte que le point de départ de Lacan, celui qui est écrit $, est un *Qu'est-ce que ça veut dire ?* C'est un *Ca veut dire*, et c'est ce que Lacan appelle même l'intention de signification – intention de signification comme donnant l'élan à la construction de ce graphe. L'autre axiomatique, au contraire, part du *Ca veut jouir*, c'est-à-dire non plus de l'intention de signification, mais de la volonté de jouissance. La différence, c'est que, si dans l'expérience analytique on part du *Ca veut dire* – et comment n'en partirions-nous pas, tant c'est une évidence – alors, ça veut tout dire à l'Autre. En retour, le point de départ du *Ca veut dire* prend forme de *Je*. C'est en retour sur le *Ca veut dire* que nous avons le *Je suis*. Nous avons le *Je suis* en retour sur le *Ca veux dire à l'Autre*. Cela concerne l'écoute même.

À cet égard, on aurait tort de penser que l'écoute est univoque, puisque partir du *Ca veut jouir* au lieu du *Ca veut dire*, ça ne concerne en rien l'Autre. Ça n'introduit donc pas en retour le *Je suis*. Ça introduit – et là je vais citer Lacan mais vous verrez la place où ça tombe, où ça tombe juste – ça introduit, dis-je, non pas le *Je suis*, mais le *Se jouit*. C'est une formule que Lacan a employée et qui désigne ce qu'il y a d'acéphale dans la jouissance. Ça désigne l'autisme de la jouissance, en contraposition avec ce que l'on peut appeler l'*Autruisme* du désir. Cet autisme, il est corrigé, si l'on veut, par petit *a* qui est la formule de la jouissance comme perverse. L'Autre se trouve la réduit à petit *a*. La jouissance de l'Autre, que nous allons citer tout à l'heure, elle est, de ce point de vue-là, impossible. Elle devient problématique, elle devient mystérieuse.

Le bénéfice de redire tout cela d'une façon aussi serrée, c'est qu'on en aperçoit les conséquences concernant notre champ qui est celui du langage. Quand on donne le pas à l'évidence de la parole dans l'expérience analytique, on donne alors le pas, *ipso facto*, par un glissement erroné, à la communication – ce qui, après tout, demanderait un axiome supplémentaire. Par contre, si on prend son point de départ de la jouissance, alors on doit penser la parole en tant

qu'elle ne s'adresse pas à l'Autre. C'est pourquoi Lacan a alors inventé le concept de *lalangue*, concept dont je vous donne ici la localisation exacte.

Pourquoi à un moment ajoute-t-il, dans le champ du langage, le statut de lalangue ? C'est parce qu'il s'est aperçu qu'il n'allait pas de soi que la parole conduise à la communication, qu'elle soit le véhicule de la communication, même si l'on sophistique cette communication en montrant qu'elle est en fait inversée. Il s'est aperçu qu'il y avait lieu de penser la parole en tant que jouissance, en tant qu'elle ne s'adresse pas à l'Autre.

Pour appuyer cette déduction, j'ai été vérifier dans *Encore*. Dans ce Séminaire, vous pouvez vérifier que Lacan dit que la langue sert à tout autre chose qu'à la communication. *« La langue*, demande-t-il, *sert-elle d'abord au dialogue ? Rien n'est moins sûr »,* se répond il à lui-même. Dès lors, en deçà du langage dont le niveau est homogène à l'inconscient – et Lacan n'en démord pas – il y a lalangue comme jouissance. Lacan considère que le langage n'est pas seulement communication, et c'est précisément pour penser le langage comme n'étant pas communication, qu'il introduit lalangue. Il faut un terme de plus. C'est un terme nécessité par le terme de jouissance pris comme axiome dans le champ du langage.

Le résultat de ce changement d'axiomatique, c'est que l'on passe de la problématique de l'Autre à la problématique de l'Un. C'est dire que le signifiant n'est pas réduit à S_2. C'est dire qu'il y a un statut de l'Un-tout-seul. C'est dire que le signifiant n'est pas réduit à sa fonction de représentation du sujet. C'était déjà indiqué par Lacan dans son texte sur Edgar Poe, quand il disait que le signifiant n'est pas fonctionnaire. Il s'exprime ainsi à l'époque, pour dire que le signifiant n'a pas seulement fonction de message mais aussi fonction de jouissance.

C'est pourquoi ce qui est corrélatif de ce changement d'axiomatique, c'est l'accent mis sur le *« Y a de l'Un »*. À cet égard, c'est l'Autre qui est problématique et même mystérieux. Ce n'est pas la même chose d'essayer d'attraper le Un à partir de l'Autre et d'essayer d'attraper l'Autre à partir de l'Un. C'est pourquoi on a pu, naguère, se scandaliser de ce virage où je mettais l'accent sur ceci, que l'Autre n'existe pas. Je me souviens qu'on s'était insurgé de cette proposition, qui était pourtant une citation mais qui semblait contredire le mouvement propre de l'enseignement de Lacan qui serait de prendre l'Autre comme préalable. Eh bien, dans cette nouvelle axiomatique, ce n'est pas l'Autre qui est préalable. C'est ça un changement d'axiomatique. Ce n'est pas l'Autre qui est préalable, c'est la jouissance. Et dès lors, c'est l'Un, la thèse de l'Un, la position de l'Un, qui est préalable.

C'est pourquoi cet Un fait paradoxe, puisque Lacan peut rappeler que le signifiant ne consiste que de sa différence d'avec les autres signifiants, et qu'il n'est donc jamais que l'un entre autres. Pourtant, dans *Télévision,* la question se pose, et de façon énigmatique, de savoir si le signifiant Un est un entre autres. Vous en saisissez là exactement la valeur. C'est arracher le signifiant Un à l'ensemble de l'Autre. C'est non seulement mettre en valeur son paradoxe mais aussi bien son statut. Chaque signifiant peut, en fait, être considéré comme S_1. C'est pourquoi, à cette époque et dans *Télévision*, Lacan présente un curieux rapport de S_1 à S_2 en multipliant les S_1. C'est ce qu'il appelle *l'essaim* :

$S_1(S_1(S_1\text{-}S_2)))$

Il s'agit d'un changement de perspective quant au langage, langage qui ne sert plus à la communication mais où chaque signifiant se pose comme S_1. Ce qui est alors problématique, c'est comment il se met à prendre sens de représentation du sujet de par son articulation à S_2. Lacan peut alors dire que le S_1 incarné dans la langue reste indécis entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée. C'est énorme de dire ça ! C'est vraiment dire que ce n'est pas à partir de la communication qu'il y a lieu de penser le champ du langage. Peut-être bien que tout ce qui se dit ne dit rien à personne. Il n'est pas prouvé que ça s'adresse à l'Autre.

Dès lors, il ne suffit pas de dire que S_1 est paradoxal. Il faut dire – et Lacan le dit – que c'est une lettre, une lettre qui est précisément une unité qui, dans le champ du langage, n'est pas référé aux autres. Le signifiant comme unité langagière est depuis Saussure défini par sa différence. Le signifiant est foncièrement différent de lui-même et ne s'appareille que par la différence. La lettre, par contre, n'est pas différentielle. Par lettre, il faut par exemple entendre ce que je vous mets là au tableau. Ce sont des lettres. Ça consiste en tant que tel.



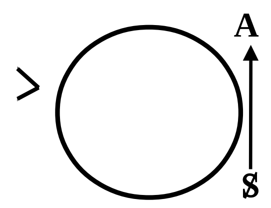
Ce S_1, à partir du moment où on le saisit comme disjoint de S_2, on peut alors dire qu'il ne s'écrit qu'à le faire sans effet de sens c'est-à-dire précisément comme disjoint de ce schématisme essentiel :

$$s(A) \text{ ———— } A$$

À la différence du schéma saussurien où le signifiant a des effets de sens, S_1 tout seul ne se saisit que hors des effets de sens, c'est-à-dire comme lettre. Et c'est alors que Lacan formule que c'est à cet égard que ce S_1 est homologue à l'objet *a*.

Nous arrivons maintenant aux conséquences. Je prends ce point de départ de la jouissance, de ce que ça comporte, et la question est alors : comment est-ce que la jouissance se raccorde-t-elle au circuit de l'Autre ? Comment la jouissance se raccorde-t-elle à ce circuit qui est dominé par l'Autre ? Comment la jouissance se raccorde-t-elle au sens ?

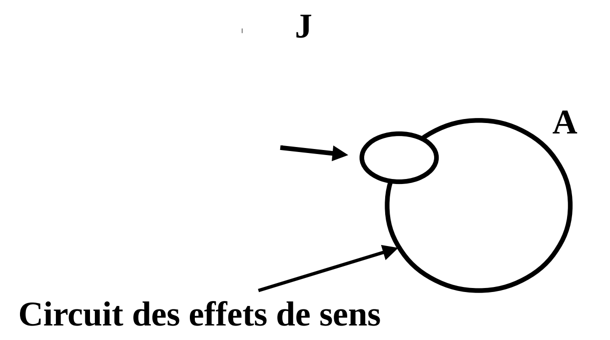
Jouissance



C'est un chemin inverse de celui que nous suivons familièrement. Est-ce qu’on va pouvoir parler purement et simplement de la jouissance de l'Autre ? La formule de la jouissance de l’Autre, ça serait que tout cela se marie, que la jouissance et l'Autre se marient sans problème. Par exemple, vous avez le désir de l'Autre. Eh bien, ce désir de l'Autre, il va comme je te pousse dans le graphe du désir. On part de l'Autre – le sujet barré étant en quelque sorte l'hypothèse – et, à partir de cet Autre, on pose en continuité son désir. Ceci avec toutes les réversions qui sont permises – le désir de l'Autre étant dans l'analyse la question sur le désir du sujet, etc.



Mais quand on prend la jouissance comme axiome et non plus l'Autre, alors, contrairement au désir de l'Autre, il faut dire que la jouissance de l'Autre n'existe pas. Évidemment, ce *n'existe pas*, on va le moduler. Nous savons faire beaucoup de choses avec ce qui n'existe pas. En particulier de se poser la question de savoir comment ça se met à exister. Mais nous n'avons pas du tout, cette fois-ci, l'élégance et la simplicité avec lesquelles, de l'Autre, nous déduisions son désir. Là, nous partons de la jouissance et nous n'arrivons pas à trouver l'Autre qui est au bout. C'est pourquoi, corrélativement, on peut dire de la jouissance de l'Autre qu'elle n'existe – c'est là que la formule de Lacan prend sa valeur – que par l'intermédiaire de l'amour, et plus précisément par l'intermédiaire de la parole d'amour. À cet égard, cette jouissance de l'Autre ne se met à exister que lorsqu'elle est prise dans le circuit des effets de sens :

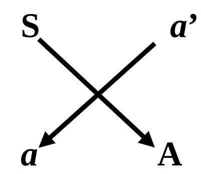


Il y a un effet de sens particulier qui s'appelle l'amour et qui est fait pour faire croire que la jouissance de l'Autre existe, c'est-à-dire qu'on peut jouir de l'Autre et non pas se jouir. À partir du moment où nous saisissons cette jouissance par un *cogito* spécial qui est le *Se jouit*, l'amour est alors cet effet de sens qu'il faut pour que l'on passe du *Se jouit* à la notion qu'on jouit de l'Autre. Il faut que le *Je t'aime,* sinon efface, du moins voile le *Se jouit*. À partir du moment où l'on part de la jouissance comme *Se jouit*, Lacan peut dire que la parole d'amour est complètement paradoxale, qu'on n'y comprend absolument rien et que c'est la chose la plus étonnante du monde. Ça n'est la chose la plus

étonnante du monde que quand on est parti de la jouissance. Quand on part, au contraire, du réseau de la communication, l'amour, voire le mariage, est alors la chose la plus naturelle du monde. À partir du moment où l'adresse à l'Autre est considérée comme fondamentale dans le langage, l'amour va de pair. Mais si on prend le *Se jouit* comme point de départ, la parole d'amour devient mystérieuse.

La question – où se répercute le problème initial du fantasme et de l'identification – c'est de savoir comment la jouissance rencontre l'Autre. Ou bien – je modifie la question – c'est de savoir comment la jouissance rencontre le symbolique.

Là, je n'hésite pas à revenir encore sur ce qu'est le symbolique. Ce qui est en effet la chose la plus pernicieuse, c'est de croire évidents les concepts que l'on manie. Qu'est-ce que c'est, finalement, le symbolique ? Qu'est-ce que c'est, le symbolique, quand Lacan nous l'amène ? Il nous l'amène décalqué sur l'imaginaire. On va me dire que ce n'est pas vrai du tout, que Lacan prend justement bien soin de nous indiquer à quel point le symbolique a une autre structure que l'imaginaire. Cependant, notre concept du symbolique conserve au moins en commun avec l'imaginaire, le fait que nous l'articulons à partir d'une relation à l'Autre. Dans le schéma Z, il y a une relation imaginaire à l'autre, et vous voyez que ce qui est essentiel au symbolique, c'est aussi bien une relation du sujet à l'Autre. Le concept du symbolique construit à partir de la communication, c'est avant tout une relation, une relation inscrite au lieu de l'Autre. Au fond, l'Autre inclut le concept du symbolique.



Quelle est alors, par rapport à ce graphe-là, le trait pertinent du nœud borroméen de Lacan ? Eh bien, c'est qu'il nous présente au contraire un symbolique sans Autre. Tout le long de son dernier enseignement, il s'agit pour Lacan d'un symbolique qui ne comporte pas l'Autre comme tel. Ça veut dire que l'articulation du symbolique à l'Autre devient une question. Ça devient un problème à partir de l'axiome que l'on a choisi. Le trait pertinent du nœud borroméen, c'est de poser le symbolique en dehors de la communication. Ce qui, au contraire, est courant dans le schéma Z, dans le graphe du désir, et même dans les quatre discours, c'est que le symbolique est avant tout pensé à partir de la communication. Chacun des quatre discours est construit sur le rapport d'une place à une autre, et dont la matrice fondamentale est le maître et l'esclave. Évidemment, ce n'est pas la communication où il s'agit de raconter des histoires. C'est une communication de pouvoir. Mais ça comporte néanmoins l'Autre, ça comporte essentiellement l'Autre.

La nouvelle perspective du dernier enseignement de Lacan, c'est au contraire que le symbolique est disjoint de l'Autre, de l'Autre de la communication et du pouvoir. Le symbolique est disjoint de l'Autre et il est référé à lalangue. C'est là la valeur de cette citation de Lacan, à savoir que *« lalangue supporte*

le symbolique ». Ça veut dire qu'il s'agit de penser le symbolique à partir de l'Un et non plus à partir de l'Autre.

Là, il y a lieu de s'interroger sur le chemin de la jouissance. C'est une tout autre perspective qui s'installe, mais qui va aussi de la jouissance à la castration. Ce qui figure en haut du graphe, ce chemin de la jouissance à la castration, n'est pas remis en question. Mais là, il faut dire que ce qui est conçu comme opérant la castration, c'est lalangue elle-même, et c'est pourquoi Lacan la situe comme une mortification de jouissance. C'est par lalangue que la jouissance est susceptible de passer à la comptabilité du symbolique, c'est-à-dire de passer au règne de S_1 :

J

⟶ **Lalangue**

Sur ce rapport de la jouissance à lalangue, sur ce chemin inverse du graphe, il y a trois termes qu'il faut situer. Il y a le discours, c'est-à-dire comme tel le discours du maître. Puis il y a l'inconscient ou, disons, le savoir de l'inconscient. Et enfin, il y a le symptôme.

On saisit quelle est la prévalence du discours du maître. Le discours du maître, c'est ce qui, à partir de lalangue et du symbolique qui s'en supporte, parvient à élucubrer le lien social. C'est ce qui, à partir d'individus qui sont refermés sur leur jouissance, parvient à faire que le signifiant se mette à les représenter. C'est ce qui parvient à ajouter S_2, qui est le signifiant du savoir, à cette suite de S_1 :

$$\mathbf{S_1 \quad S_1 \quad S_1 \quad \boxed{S_2}}$$

Le discours du maître est ce qui parvient ajouter S_2, de telle sorte que le signifiant S_1 représente le sujet, et que la jouissance soit à sa place comme production. Il s'agit que la jouissance soit, d'un côté, annulée par la représentation, et que, de l'autre côté, il n'en reste quelque chose que de très civil :

$$\frac{S_1}{\$} \qquad \frac{S_2}{a}$$

La jouissance a évidemment sa propre logique qui peut être perturbante, mais ce dont il s'agit avant tout, c'est de produire. À cet égard, le discours du maître est un tour de force. C'est un tour de force de faire que le signifiant S_1 représente dorénavant le sujet, et auprès d'un savoir constitué. Mais, au fond, ce n'est pas ce qu'il y a d'abord.

Et l'inconscient ? L'inconscient, il est au même niveau que le discours du maître. Il est, comme le discours du maître, au niveau du langage, c'est-à-dire au niveau de *« l'élucubration de savoir sur lalangue »*. J'avais cité cette phrase naguère. Cette idée du langage comme élucubration de savoir sur lalangue me plaisait beaucoup. Mais, à l'époque, car ce n'est pas en clair dans Lacan, je n'en avais pas encore la formule. *Élucubration de savoir sur lalangue*, c'est très

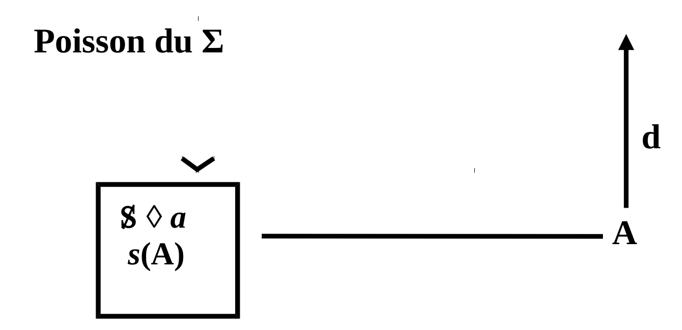
précis. Ça veut dire que lalangue, et le symbolique qui s'en supporte, sont foncièrement faits de S_1, et que l'élucubration de savoir consiste à arriver à produire quelque chose comme S_2. C'est prendre les S_1 en chaîne pour en faire un discours :

S_1 S_1 S_1 S_1 S_1 S_1

C'est en quoi le discours du maître, en tant qu'il ajoute le savoir, est du même niveau que l'inconscient, et c'est en quoi Lacan a pu dire que le discours du maître c'est l'inconscient. C'est aussi pourquoi il a pu se poser la question de savoir si l'inconscient a du sens. On comprend également pourquoi on peut qualifier l'inconscient à partir du travail. La place de S_2 dans le discours du maître, c'est bien la place du travailleur.

J'ai dit que nous avions trois termes : le discours du maître, le savoir de l'inconscient, et le symptôme. Pourquoi est-ce seulement là que l'on peut aborder le symptôme dans sa valeur de réel ? Qu'est-ce qu'il répercute de la jouissance de départ ? Il répercute la jouissance précisément en ce qu'il empêche que le discours du maître tourne. Il se met en croix, disait Lacan, pour empêcher que les choses tournent de façon satisfaisante pour le maître. Ça veut dire que le symptôme reste attaché à la suite des S_1. Par rapport à ce qu'est le discours du maître qui ajoute à cette suite une représentation signifiante, le symptôme, lui, interdit cette représentation signifiante.

À l'époque, Lacan disait que le symptôme est comme un petit poisson avec un bec vorace qui veut attraper du sens, et qu'il faut lui en donner ou pas, ou bien le bon, etc. Tout le monde comprend ça. Mais l'image très précise, c'est celle-ci : *s*(A). En effet, si l'on se réfère au graphe, le symptôme reste exactement à la même place. Défini comme réel, il essaye d'attraper du sens. Tout à fait comme tout à l'heure on définissait l'interférence du fantasme avec *s*(A), le petit poisson du symptôme est aussi à essayer ici de se raccorder avec le circuit de la parole, c'est-à-dire le circuit de l'Autre :



La question est alors de savoir comment l'analyste, opérant de la place de l'Autre, doit à ce symptôme donner le sens qui convient. D'où la question de l'interprétation. Au fond, que fait le maître ? Je voudrais que cela soit bien clair. Le maître, c'est foncièrement l'articulation de S_1 avec S_2 et ce qui s'en-

suit, à savoir la représentation du sujet et la localisation de la jouissance. Par contre, le symptôme se tient là où il n'y a que S_1 qui se répète. C'est à mon sens ce que veut dire Lacan, quand il formule que de l'inconscient, tout Un est susceptible de s'écrire d'une lettre. Que tout Un soit susceptible de s'écrire d'une lettre, ça veut dire qu'il est susceptible de ne pas représenter le sujet. Et Lacan dit que *« c'est ce que le symptôme opère sauvagement.* » Qu'est-ce qu'il opère sauvagement ? Eh bien, précisément, une écriture, une écriture de lettres, avec des morceaux de corps à l'occasion. Tout S_1 est susceptible de représenter le sujet. Ca, nous le savons. C'est ce qui fait le discours, et précisément le discours du maître. Mais tout S_1 est aussi susceptible de ne pas représenter le sujet et de s'écrire d'une lettre. C'est en ce sens que le symptôme peut être qualifié d'un *ce qui ne cesse pas de s'écrire.* C'est la valeur de prendre l'écriture comme référence pour situer le symptôme, la répétition du symptôme.

Nous voyons alors pourquoi Lacan, dans *R.S.I.*, est si content de comparer le symptôme à la fonction des points de suspension. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire que l'on prend le symptôme, c'est-à-dire la suite des S_1, puis qu'on a les points de suspension, c'est-à-dire un *et caetera*. On saisit là le symptôme par l'*et caetera* du symptôme, c'est-à-dire par sa répétition qui se trouve en défaut de S_2 :

$$\mathbf{S_1\ S_1\ S_1\ S_1\ S_1\ \ldots}$$
$$\mathbf{etc.}$$

Par rapport à l'Un de l'inconscient, nous pouvons avoir deux types de fonction. Nous pouvons avoir la fonction de représentation, et ça se répercute à ce moment-là en S_1-S_2. C'est ce qu'opère le discours du maître comme l'inconscient. Mais nous pouvons avoir aussi la fonction du symptôme qui, elle, opère autre chose, à savoir un S_1 *et caetera* :

$$\mathbf{R(S_1) \longrightarrow S_1\text{-}S_2}$$

$$\mathbf{\Sigma(S_1) \longrightarrow S_1,\ etc.}$$

Pour saisir ces deux fonctions, vous n'avez qu'à les recopier, mais moi, j'y ai mis du temps. À cet égard, pour mettre l'acte en face de la répétition, je dirai que, si la répétition est conçue comme la répétition du symptôme, l'acte analytique, lui, par l'introduction du sujet supposé savoir, c'est d'essayer de substituer la fonction de la représentation à la fonction du symptôme :

$$\mathbf{\Sigma(S_1) \longrightarrow S_1,\ etc.}$$

$$\mathbf{R(S_1) \longrightarrow S_1\text{-}S_2}$$

Ce qui reste comme problème – il y en a beaucoup d'autres, il n'y a même que ça – c'est comment doit s'opérer, pour parvenir de la fonction du symptôme à la fonction de la représentation, la rencontre de la jouissance et du sens.

Voilà. Je m'arrêterai là pour aujourd'hui.

XXI

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU20 MAI 1987

La dernière fois, j'ai eu le sentiment d'être arrivé à dire ce que je voulais dire. Je suis sur le coup de ça, et il s'agit maintenant d'assurer cette prise, cette prise dont les tenailles sont les deux fonctions que j'ai écrites ainsi :

$$\mathbf{R(S_1)}$$

$$\mathbf{\Sigma(S_1)}$$

Je m'aperçois que je ne distingue pas réfléchir sur l'enseignement de Lacan et réfléchir sur l'expérience de la psychanalyse. C'est pour moi d'un seul tenant. Est-ce que cela veut dire qu'il n'y a rien dans l'expérience qui puisse surgir qui soit de nature à remettre en cause ce qui serait affirmé dans cet enseignement ? On a vanté les surprises que procure cette expérience. Mais la surprise, il faut l'avouer, est devenue un concept bien moins que surprenant. La surprise est très attendue. Ces surprises qui valent dans le particulier quand il s'agit de l'expérience, elles ne remettent pas d'elles-mêmes en cause la théorie. Ce sont des surprises qui, au contraire, la confirment. Les surprises de l'expérience peuvent remettre en cause la construction d'un cas, mais on ne voit pas qu'elles atteignent la structure même de l'expérience.

Le fait que je ne distingue pas réfléchir sur l'enseignement de Lacan et réfléchir sur l'expérience analytique, pourrait évidemment se prêter à l'objection qu'il s'agit là d'un dogmatisme, si l'on entend par dogmatisme la théorie sourde à l'expérience, le refus de se laisser enseigner par elle. On pourrait prôner, de façon contraire, un empirisme psychanalytique. Sans vouloir développer cette question, afin de ne pas faire de digression, je pose que l'empirisme psychalytique est impossible et que l'enseignement de Lacan est solidaire de la psychanalyse. C'est en tout cas ainsi que lui-même l'entendait, quand il posait que son enseignement, en particulier celui de son Séminaire, était susceptible de faire consistant le discours analytique. Ça veut dire que son élucubration fait partie de l'expérience elle-même. On pourrait aller jusqu'à dire que c'est vrai de tout psychanalyste.

Nous verrons donc quelle structure précise il faut donner à ce terme d'élucubration qui est si délicieusement lacanien et que Lacan utilisait si volontiers dans ses Séminaires. Nous allons donner à l'élucubration une structure précise, de manière à indiquer pourquoi ce n'est pas du dogmatisme de poser que cette élucubration adhère à l'expérience et en est même constitutive.

Un mot d'abord sur ce qui est le principe même de l'empirisme. Revenons à la bonne source, revenons à l'empirisme tel que Locke l'inaugure. Le principe de l'empirisme, c'est la *tabula rasa*. C'est, dans le langage de Locke, le *mind*.

Ça se traduit comme l'entendement, l'esprit. Le principe de l'empirisme, c'est le *mind* conçu comme table rase, et après quoi les expériences s'inscrivent, se dépose. Alors, à force, des idées se forment. De telle sorte que des *minds* qui ont eu des expériences similaires, se trouvent avoir des idées communes.

Cette position de départ, vous savez que Locke, pour la fonder, a dû passer par une critique de Descartes et de ses idées innées. Descartes suppose qu'il y a déjà dans l'âme des germes de vérité déposés par l'Autre divin. Il n'y a pas de table rase. Pour utiliser notre langage, disons qu'il y a déjà une structure au départ. Ce n'est pas pour rien que la référence de Lacan est à Descartes et non à Locke. Lacan réfère Freud à Descartes. Selon lui, l'expérience analytique est pour Freud cartésienne.

En un sens, Descartes a aussi sa *tabula rasa*. Ce geste de vidage est le sien, puisqu'il fait effectivement table rase de toutes les représentations, et jusqu'aux vérités mathématiques, qui pourtant ont un statut tout de même spécial, puisqu'il faut appeler en renfort la fiction d'un Autre trompeur pour accomplir ladite *tabula rasa*. À cet égard, ces vérités mathématiques ne sont pas des représentations. Il faut appeler l'Autre en renfort pour effacer ces écritures-là.

Mais c'est bien parce que Descartes essaye d'obtenir la *tabula rasa* que Locke tient pour acquise, qu'il achoppe alors sur le *cogito*, le *cogito* qui est le témoignage de la *tabula rasa* impossible et qui est le résidu de l'opération. Il y a là quelque chose – qu'est-ce ? une représentation ? une écriture ? – qu'il est impossible de raser. C'est là que Descartes se trouve renvoyer à l'Autre. Ce *cogito* témoigne d'une coïncidence de la pensée et de l'être. Au point que ça peut apparaître comme une réduction de l'argument ontologique, celui qui servait à saint Anselme pour démontrer l'existence de Dieu. Démontrer l'existence de Dieu, ça a mobilisé quand même beaucoup d'efforts de pensée. L'argument ontologique, c'est une tentative pour passer de la pensée d'un concept à l'être dont il s'agit. C'est d'arriver à formuler un concept de telle qu'on ne puisse pas nier qu'il y a un être qui tombe sous ce concept. Ces repérer ainsi un transfert de la pensée à l'être.

Vous devez avoir le sentiment que je m'égare. Je peux alors vous indiquer en court-circuit pourquoi je prends mon départ de ce point. Ce que je dis là, en somme, c'est qu'il s'agit de choisir, à l'intérieur d'une sphère ou d'un ensemble ou d'un champ qui est celui de la pensée, un terme, un concept bien formulé, de telle sorte que l'argument puisse transférer ce concept au champ de l'être, c'est-à-dire à une autre dimension que celle de la pensée :

A (concept) ⟶ Etre

Eh bien, pour nous, c'est le problème même du symptôme. Comment s'opère le transfert du symbolique au réel ? En quoi, à partir de l'inconscient, le symptôme peut-il faire existence ? Voyez donc comment je motive mon point de départ, comment je le justifie.

Le *cogito*, lui, ne se présente pas aussi franchement que l'argument ontologique. C'est pourtant un argument ontologique, mais qui ne vise pas à fonder Dieu dans l'être. Il vise à fonder dans l'être le sujet. Il y a bien là aussi une démonstration, sauf qu'elle s'annule en une monstration. Elle invite chacun à la refaire pour son propre compte.

Il y a là une structure qui peut être écrite, on peut écrire la structure de cette *tabula rasa* cartésienne qui n'est pas la lockienne. Elle isole le champ de la représentation et, sur ce champ, elle formule que rien de ce que je pense n'est nécessairement. Je peux remettre en doute que telles idées ou tels éléments soient représentatifs d'aucun être. Je peux même mettre en doute les enchaînements logique ou mathématiques qui valent dans ce champ. Autrement dit, la structure de cette *tabula rasa*, c'est bien que pour tout *x*, et du seul fait que c'est pensé, ça peut être posé comme n'existant pas :

$$\forall x.Px \longrightarrow \overline{\exists x}$$

C'est de là que se produit ce rejet qu'est le *cogito* : il existe au moins un élément qui se trouve être pensé, et qui, du seul fait d'être pensé, existe nécessairement :

$$\exists x.Px \longrightarrow \exists x$$

Ce E à l'envers, ce *Il existe*, a là la valeur d'existence nécessaire. C'est ainsi que l'on transcrit le *cogito* cartésien. Par le biais de la fonction du *cogito*, s'opère un transfert d'une dimension à une autre, un transfert de la dimension de la pensée à la dimension de l'être. Il serait amusant de poser que cette fonction est exactement la fonction du symptôme. À cet égard, elle modifie l'inconscient, elle lui donne ex-sistence. Il y a là une structure que nous pouvons abréger ainsi :

$$\frac{\forall x}{\exists x} \updownarrow$$

Cette structure définit le rapport entre le champ d'expérience et l'existence qui le fonde et qui s'excepte des coordonnées de ce champ d'expérience. Ce qui corrige, à cet égard, la notion même d'empirisme, c'est qu'une expérience ne va pas sans l'except qui la fonde. Il faut ajouter, au regard du schéma cidessus, qu'il y a une négation qui vaut entre les deux lignes, entre le champ d'expérience et l'existence :

$$\frac{\textbf{Expérience}}{\textbf{Except}}$$

Ce qui est opérant ici, c'est la structure corrélative du tout et du plus-un avec une négation. Le champ d'expérience nie cette existence, et cette existence nie le champ d'expérience. Ça veut dire que le fondement est non pas homogène, mais antinomique à ce qu'il fonde. C'est une structure fort générale qui a été mise en valeur par Lacan à propos de la sexuation mâle, mais qui a un empan bien plus vaste.

Ce champ de la représentation de la pensée, quand il est repris comme le champ du signifiant, comme le champ du signifiant qui représente, ce qui se trouve rejeté dans la position de l'existence est alors ce que nous écrivons S barré. Avec cette barre, nous nions le signifiant. C'est avant tout ainsi que nous écrivons le sujet : une négation portée sur le signifiant. Ce qui est là posé comme

un terme nié – nié mais posé tout de même – c'est le vidage de l'ensemble préalable, c'est à quoi nous revenons quand nous baptisons grand A cet ensemble vidé.

Lacan a fait ce *Witz* – mais c'est un *Witz* fondé sur la structure – de poser le sujet de l'inconscient comme étant le sujet cartésien. Et, docile à la structure, il ne s'est pas arrêté à ce qui fait pour tout le monde la différence, à savoir que je n'ai nullement l'expérience d'une saisie directe du sujet de l'inconscient, comme c'est le cas dans le *cogito* cartésien. Il reste que le *cogito* cartésien vaut comme un point, comme un atome insécable. Sans doute Lacan, qui note ce caractère ponctuel du *cogito,* ajoute-t-il, comme pour faire douter de sa consistance, qu'il est aussi évanouissant. C'est d'ailleurs conforme à ce qu'en dit Descartes lui-même. Le point du *cogito* est instantané et ne fournit pas le principe du temps. Il n'est pas continu. Ça justifie certainement le terme d'évanouissant employé par Lacan. À ceci près que pour Descartes, le point du *cogito* n'en est pas moins insécable. Le *cogito* cartésien, il ne s'écrit tout de même pas S̸. Il s'écrit S. La seule chose que l'on peut admettre, c'est qu'on ne peut en fonder une série. Nous ne pouvons pas avoir S_1, S_2, S_3, S_4… Nous avons S, qui est instantané et qui n'est pas susceptible de se nommer, de s'additionner. Il est à chaque fois le même. À écrire le sujet comme S̸, on y introduit le négatif. On peut même dire qu'on le constitue d'une négativité, et cela, ce n'est pas du tout la pensée de Descartes ce n'est pas du tout la position d'être qu'accomplit Descartes dans le *cogito*.

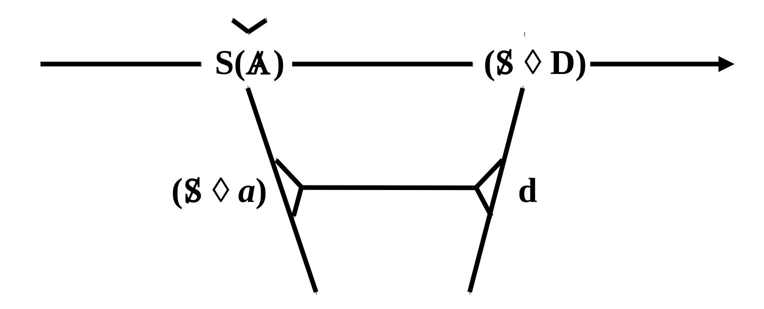
C'est du fait que cette position de S̸ soit négativée, que l'on fait nécessairement appel à un second terme qui, lui, est positif, à savoir petit *a*. Il y a quelque chose de trompeur à poser l'équivalence du sujet cartésien et du sujet de l'inconscient, puisque cette équivalence demande de complémenter le sujet de l'inconscient par la positivité du plus-de-jouir. Le sujet cartésien est un *Je manque à être, donc je suis.* Ce *cogito* dépend d'une éthique, c'est-à-dire qu'il formule un *Là où je manquais à être, je dois advenir, venir à l'être du Je.* Mais je ne viens à l'être du *Je* qu'à la condition d'inclure le plus-de-jouir dans cette position même. C'est ce qui conduit Lacan à modifier cette équivalence du sujet de l'inconscient et du sujet cartésien, en écrivant de façon plaisante son *Je souis,* corrélatif du *Se jouit*.

À cet égard, ces deux termes qui sont issus de la scission du sujet cartésien, à savoir S̸ et petit *a*, ne sont pas les mêmes quant au doute. S̸, c'est l'écriture même de la mise en doute transférée en certitude. C'est la mise en doute devenue certitude. Mais petit *a*, tel qu'il fonctionne dans l'expérience analytique, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Il ne fonctionne pas dans la logique de cette transformation. Il ne peut être mis en doute, et il peut si peu l'être, que c'est par là qu'il est le principe de l'angoisse. Ce n'est pas seulement que l'angoisse est ce qui ne trompe pas, comme le formule Lacan. Ce n'est pas seulement que l'angoisse est certitude, mais c'est que l'objet *a* n'est pas pris dans cette conversion de la mise en doute vers la certitude. Vous savez que c'est dans le fantasme que se concentre la connexion de ces deux termes hétérogènes, et que c'est le fantasme qui est à proprement parler l'équivalent du sujet cartésien.

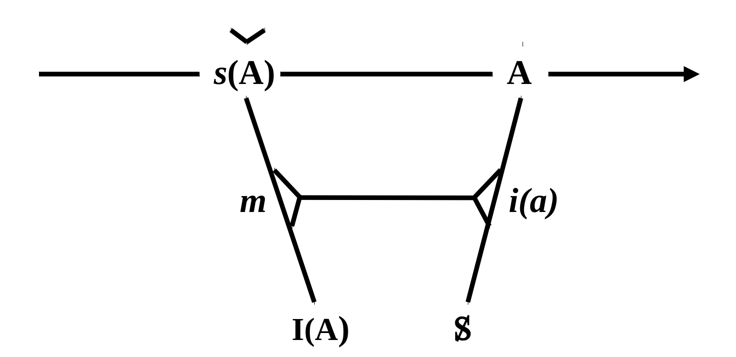
Les deux étages du graphe du désir ont été commentés de façons multiples par Lacan – le bas du graphe étant par exemple le niveau de l'énoncé, et le

haut celui de l'énonciation. Mais ça peut nous apparaître autrement. Distinguer ces deux étages, c'est conforme à sa dénomination de graphe du désir qui inclut l'ensemble des termes et des relations qu'il figure dans le registre du sujet. Mais ce graphe, nous pouvons le lire d'une façon tout à fait différente, et nous apercevoir que l'étage inférieur est proprement celui du sujet barré tandis que l'étage supérieur tourne autour de petit *a* :

Etage Supérieur - *a*



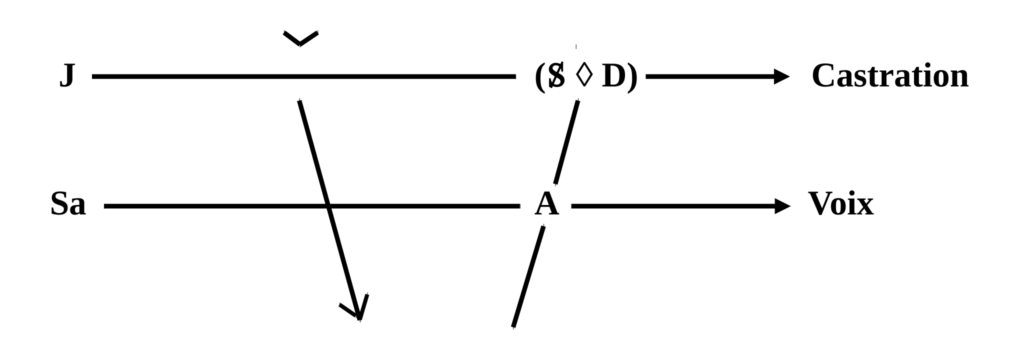
Etage inférieur



Dès lors, le problème essentiel de ce graphe, c'est bien la ligne de raccordement entre les deux, celle qui va du désir au fantasme. Le fantasme est là, à proprement parler, la couture de ces deux dimensions. C'est à partir de là que nous saisissons et que nous pouvons fonder la question de savoir comment la jouissance est prise dans le discours, dans le désir de l'Autre :

$(\$ \lozenge a) \longleftarrow d$

Ce que je vous invite à lire dans ce graphe des *Ecrits*, rend raison d'inégalités et de difficultés de sa conception. Cette lecture du graphe nous permet d'isoler et de faire un problème de ces deux vecteurs qui permettent de distinguer les deux étages. Le vecteur du haut a pour point de départ la jouissance, et le vecteur du bas a pour point de départ le signifiant :



Certainement, ce vecteur du bas, il inscrit l'axiome que le langage est toujours déjà là. Mais il comporte parallèlement – d'une façon qui, au moment même de la construction du graphe, n'est pas problématique – que non seulement le langage mais aussi la jouissance ont valeur d'axiomes, c'est-à-dire sont déjà là. Certes, je me sers de ce que vous savez déjà de cet axiome si populaire du langage, pour justifier qu'il y en a un second qui est nécessaire. À cet égard, il ne suffit pas de poser l'objet *a* comme résultat ou comme résidu. Il faut poser le terme antérieur de jouissance.

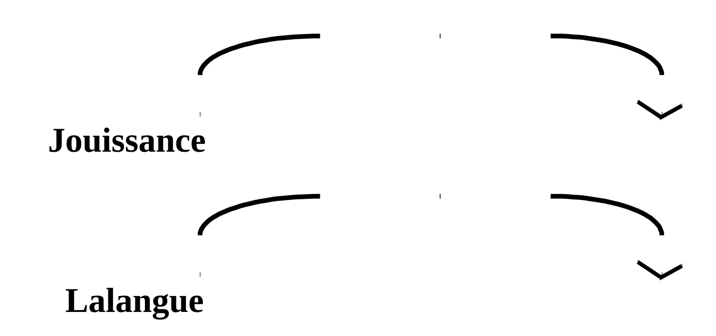
Servons-nous maintenant de ce vecteur supérieur pour revenir sur le vecteur inférieur. Ce vecteur supérieur écrit de façon patente une élaboration, à savoir que la jouissance se transforme et se trouve transférée en castration. On peut dire que la transformation de cette jouissance antérieure se fait dans l'articulation de la pulsion et de la castration, c'est-à-dire que c'est au terme de ce vecteur, et à titre de résultat, que nous avons quelque chose qui se transcrit ainsi :

$$J \longrightarrow \frac{a}{(-\varphi)}$$

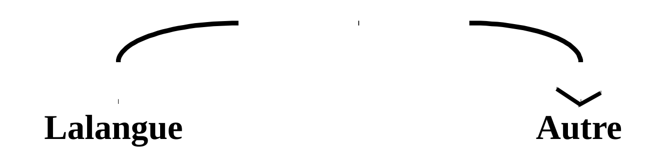
C'est là que prend sa valeur la définition que Lacan donne de l'objet *a* au moment où il élabore ce nouveau statut du symptôme qui nous occupe – petit *a* comme noyau élaboré de la jouissance. Ça s'écrit sur le vecteur supérieur.

En retour, qu'est-ce que ça nous indiquerait sur le premier vecteur ? Sans doute, là aussi, Lacan indique une élaboration qui va du signifiant à la voix, et qui est susceptible de nombreux commentaires, dont un certain nombre ont déjà souvent été faits ici. Mais ce vecteur, je ne voudrais pas le commenter, je voudrais le mettre en question. Ce premier niveau pose comme déjà là la chaîne signifiante articulée, c'est-à-dire suppose comme préalable le signifiant articulé à partir de l'Autre, puisque c'est à partir de l'Autre que l'on peut enchaîner le signifiant. Sur le vecteur supérieur, il est clair que c'est seulement à titre de résultat que la jouissance se trouve structurée. Ce que nous appelons la structure de la jouissance, c'est ce qui va de la pulsion à la castration. C'est l'implication de la pulsion et de la castration qui nous donne alors cette structure de la jouissance qui est écrite petit *a* sur (- φ). Mais sur le vecteur inférieur, tout se passe comme si le signifiant avait d'emblée sa structure.

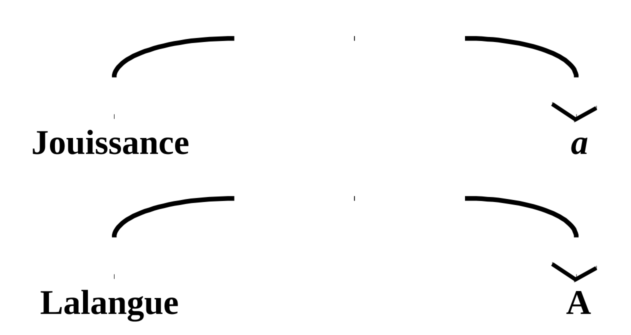
De fait, si on part du langage, il est certain que le signifiant a sa structure dans le langage. C'est en quoi, pour être cohérent avec le terme de jouissance qui se situe à l'étage supérieur, il convient, sur l'étage inférieur, de substituer le terme de lalangue au terme de signifiant, si par lalangue nous entendons désigner un état du signifiant préalable à la structure :



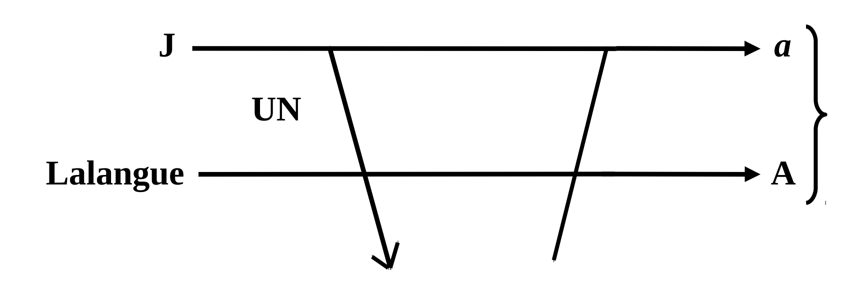
C'est là que prend sa valeur ce que je vous avais indiqué la dernière fois, à savoir que lalangue supporte le symbolique. Ça a la valeur de nous inviter à penser le symbolique sans l'Autre, à penser le signifiant sans l'Autre, c'est-à-dire hors communication, et à faire un nouveau problème du rapport de lalangue et de la jouissance. C'est un problème qui ne peut naître, qui ne peut être formulé, qu'à la condition de court-circuiter conceptuellement l'Autre, et cela parce que le rapport de lalangue et de la jouissance est masqué dans le désir de l'Autre. Corrélativement, l'Autre, il faudrait l'écrire ainsi :



Il faudrait l'écrire symétriquement au vecteur supérieur où la jouissance va vers petit *a*. La jouissance va vers petit *a* comme lalangue va vers l'Autre :



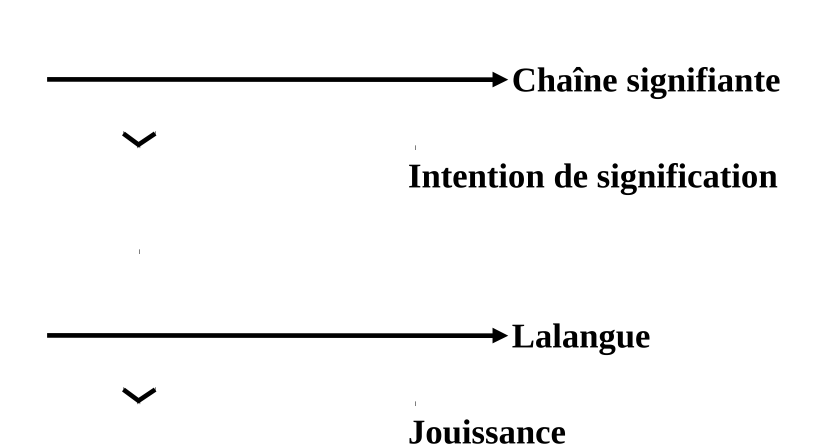
Ce qu'on distingue par là, c'est les effets de structure qui sont à penser sur la jouissance et sur lalangue. Nous pouvons même préciser, en disant que dans les deux cas, c'est un chemin qui va de l'Un à l'Autre. Ce que nous trouvons en effet du côté droit du graphe, ce sont deux modes de l'Autre distingués par une majuscule et une minuscule :



Ça va de l'Un à l'Autre, dans la mesure où la jouissance est foncièrement jouissance de l'Un, à savoir du corps propre et de ses *hors de*. La jouissance est jouissance de l'Un, et lalangue, conçue comme préalable à la structure, est aussi un rapport à l'Un. Le problème est alors de comment, de cet Un de la jouissance et de lalangue, on passe à l'Autre, que ce soit l'Autre du langage ou que ce soit le petit *a* du plus-de-jouir.

C'est à une mise en cause des fondements mêmes de son enseignement que Lacan a procédé à cet égard. C'est pourquoi la position selon laquelle l'Autre est préalable, déjà là, apparaît comme une simplification. Que l'Autre soit toujours déjà là, c'est une simplification de la question qui mérite d'être posée, celle du problème qui surgit quand, en deçà de l'Autre, la jouissance et lalangue sont aperçus dans leur statut.

C'est déjà, si on sait le lire, transformer le graphe du désir en graphe de la jouissance. À la cellule du graphe du désir qui est le croisement de l'intention de signification et de la chaîne signifiante, il faudrait substituer un autre croisement qui est celui de la jouissance et de lalangue. Ce que comporte le *Ainsi va toute jouissance*, c'est qu'elle va à lalangue :



La difficulté de ce dont il s'agit, c'est que nous sommes là à tenter de saisir un registre antérieur au langage et à l'inconscient – je vous corrigerai plus tard ces termes de chronologie. C'est ce que comporte que Lacan, dès lors, dès la fin de son Séminaire *Encore*, fasse de l'inconscient *« une élucubration de savoir sur lalangue »*, ou qu'il écrive, dans *Télévision*, que *« la structure [...] se reconnaît de faire le langage dans lalangue »*, ou encore qu'il fasse s'équivaloir structure et inconscient dans *« l'inconscient est structuré comme un langage »*. Nous avons là un certain niveau où s'alignent les termes de langage, de structure et d'inconscient. Mais s'agissant de lalangue, où précisément l'article n'est pas séparé du substantif dans l'écriture qu'en donne Lacan, il faut dire que lalangue n'est pas une structure :

Inconscient Structure Langage

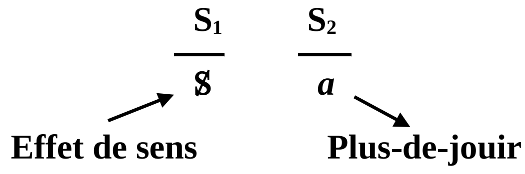
Lalangue

Lalangue n'est pas une structure. Il faut aller jusque-là. En tout cas, c'est ce que comporte cette nouvelle perspective sur l'expérience analytique. Lalangue n'est pas une structure, mais, en tant qu'elle supporte le symbolique, elle est inscriptible en une suite de S_1 qui restent indistincts entre le phonème, le mot, la phrase, voire toute la pensée, comme je vous l'ai indiqué la dernière fois. Lalangue est faite de ces S_1 qui ne viennent pas au S_2. C'est là le sens de cette question mystérieuse que Lacan répétait à l'époque : *« Comment ça fait deux?»* – avec l'équivoque même de ce *d'eux*.

Cette question-là, c'est celle qui lui vient d'avoir martelé, une année auparavant, son *«Y a de l'Un »*. La valeur de ce *«Y a de l'Un »*, c'est la position du nouvel axiome de Lacan : non pas l'Autre comme préalable, mais le Un comme ce qu'il y a. C'est encore, remarquez-le, une mise à mal de la structure du langage. Ce *«Y a de l'Un »*, c'est ce par quoi Lacan formule ce nouvel axiome que la jouissance et la langue sont des positions d'existence en deçà de l'Autre.

C'est alors qu'on peut faire problème de la structure. Cette structure, qui pour les structuralistes est toujours préalable, devient dans cette perspective un

problème. En effet, comment est-ce que les signifiants, les S_1, s'articulent ? Ou plus précisément : comment est-ce qu'ils s'ordonnent ? Quand lalangue s'ordonne, de quoi s'ordonne-t-elle ? Elle s'ordonne seulement de ce qu'un signifiant puisse prendre la valeur d'être autre, c'est-à-dire de faire deux. Si ce problème est résolu, alors naît la structure. C'est en quoi le titre de *Naissance de l'Autre*, que nos amis Lefort avaient donné à leur ouvrage, était parfaitement pertinent, dans la mesure même où, conformément à cette orientation, ils partaient de l'Un, et que, dès lors, l'Autre devenait pour eux un problème. Il y a structure dès lors qu'un S_2 s'ajoute au S_1, avec les conséquences qui vont avec. Quand au S_1 s'ajoute un S_2, alors il y a effet de sens et production du plus-de-jouir, c'est-à-dire qu'il y a structure de discours. Il y a ce qui est comme le développement de S_1, à partir du moment où un signifiant est mis en position de S_2 :



Au fond, les structuralistes s'arrêtent là. Mais la question devient celle de savoir d'où vient ce S_2. Comment est-ce qu'un S_1 peut-il être mis en position de S_2 ? C'est ça qui est à proprement parler l'élucubration. Une élucubration est toujours une élucubration de savoir. Quand vous élucubrez, ça veut tou-jours dire que vous choisissez un signifiant, pour qu'à partir de lui, tous les au-tres représentent.

L'Autre comme tel, le grand Autre, il tient à cette adjonction du S_2. Il est clair que le concept du grand Autre n'est qu'une transformation de raisonnements qui sont avant tout fondés sur l'intersubjectivité. C'est en modifiant le schéma de l'intersubjectivité, ce qu'elle comporte de réciproque, que Lacan a créé son grand Autre. Les philosophes et les théologiens ne manquaient pas, avant, pour avoir indiqué que le dialogue, quand il s'introduit avec le sujet comme tel, voire avec le sujet divin, implique la position d'un Autre majuscule. Le concept lacanien de l'Autre reste donc marqué de cette intersubjectivité dont il provient.

Mais ici, il est clair que l'Autre est dévalorisé. Ce qui est maintenu, c'est que l'Autre c'est le discours, à savoir que c'est la structure du discours du maître :

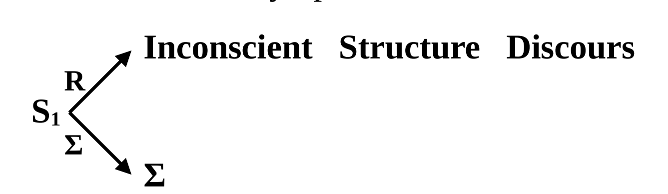
$$\frac{S_1}{\$} \qquad \frac{S_2}{a}$$

Cette structure est structure en tant qu'elle est un transfert de l'*astructure* de lalangue. C'est pourquoi il y a une solidarité de l'inconscient et du discours du maître, et que l'inconscient ainsi que le discours du maître sont des structures. Lacan le dit : *« Ce sont des structures ou se transfère le Un de lalangue. »*

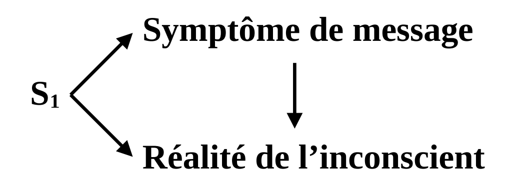
Il y a tout de même une différence entre l'inconscient et le discours du maître, à savoir que dans l'inconscient, il y a indétermination de $\$$. Le sujet ne sait pas où il est dans l'inconscient. Il ne sait pas où il est, parce que le S_2 en ques-

tion est refoulé. Du faite qu'il y ait S_2 mais refoulé, la conséquence est que le $\barS$ ignore sa place. Pour l'inconscient sous la forme du discours du maître, S_2 n'est pas refoulé, et, du coup, $\barS$ connaît sa place. C'est même la valeur essentielle et inconsciente du discours du maître : il apprend à chaque sujet où est sa place. C'est bien en quoi le sens du symptôme, c'est alors le réel, c'est-à-dire ce qui se met en travers pour empêcher que les choses tournent de façon satisfaisante pour le discours du maître. La valeur même du symptôme ne peut être située qu'à partir du discours du maître, et donc, à partir de la structure de discours en tant que c'est toujours une structure qui tourne.

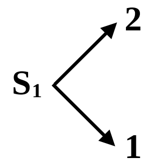
Ça veut dire qu'à partir de ce S_1 astructurel de lalangue, il y a deux voies. Il y a une voie où s'élabore le savoir, où se fait l'élaboration de savoir. C'est la voie où nous trouvons l'inconscient, la structure et le discours. L'autre voie, c'est celle où nous trouvons le symptôme :



C'est en quoi nous introduisons ici le langage fonctionnel, c'est-à-dire que nous impliquons qu'il y a deux fonctions distinctes qui capturent ce S_1. C'est d'ailleurs ce que Lacan indique très clairement dans son Séminaire *R.S.I.*, quand il mesure le chemin qu'il fait avec son changement d'axiomatique, et qu'il formule qu'il *« a baissé le symptôme d'un cran, en le faisant homogène, non plus à l'élucubration de l'inconscient, mais à sa réalité ».* C'est un fait que jusqu'alors, pour nous, le symptôme s'inscrivait sur ce vecteur de l'élucubration de savoir. Le symptôme comme message veut dire que le symptôme est homogène à ce qui est transformation du S_1 sous forme de structure. Baissé d'un cran le symptôme, ça veut dire qu'il est désormais homogène à la réalité de l'inconscient en tant qu'elle est donnée par le S_1 :



Qu'est-ce qu'accomplit la première fonction, la fonction R ? Elle ajoute le 2, alors que le symptôme, dans la deuxième fonction, répercute le 1 :

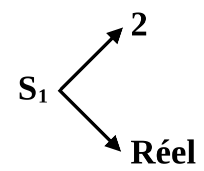


À cet égard, le symptôme mérite d'être écrit ainsi, avec les points de suspension que Lacan mentionne expressément. Sur le vecteur R, S_1 est transformé en signifiant ayant des effets de signifié, dont l'effet sujet. Sur le second vecteur, S_1 est transformé en lettre :



Là est toute la valeur de l'injonction d'avoir à s'y retrouver dans l'inconscient. Lacan dit : *« s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure. »* Ça comporte que d'emblée, dans l'inconscient, on ne s'y retrouve pas. On ne s'y retrouve pas du fait que S_2 est refoulé. Seule une élaboration de savoir, une élucubration au sens propre est de nature à permettre au sujet de s'y retrouver. Cela veut dire : *Là où était S_1, je dois advenir.* C'est bien parce qu'il s'agit-là d'un impératif éthique, que, à ne pas le suivre, on peut parler de lâcheté.

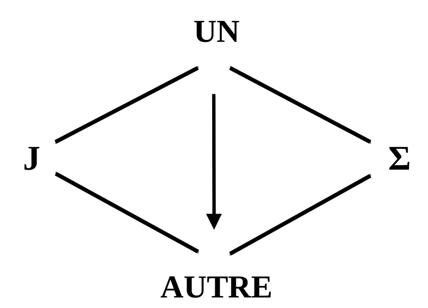
Mais ce qui va de pair avec cette élucubration, c'est que la jouissance se trouve comme apprivoisée dans le discours. Ce qui fait alors contraste avec le *S'y retrouver dans l'inconscient*, c'est le symptôme. C'est le symptôme comme lettre, comme foncièrement non analysable. Le problème de cette fonction est alors de savoir comment ce qui est de l'ordre du symbolique se transfère au réel :



On saisit là en quoi Lacan peut définir la psychose à partir d'un rejet de l'inconscient. On ne peut saisir ce qui est là visé, qu'à la condition de reconstituer ce que je vous donne ici, c'est-à-dire saisir l'inconscient même dans le registre de l'élucubration de savoir, élucubration qui est ce supplément qu'est S_2. À cet égard, c'est dire que la psychose est pur symptôme, qu'elle est rejet de la structure de discours et rejet de l'inconscient en tant qu'il est homogène à cette structure. C'est au point de nous demander si ce qui justifie ce nouveau concept de symptôme n'est pas essentiellement la psychose. Lacan, étant allé jusqu'à formuler la structure des quatre discours, se confronte ensuite à la nécessité de rendre compte de la psychose en tant que rejet du discours même, et rejet forclusif, c'est-à-dire avec passage dans le réel.

À cet égard, ce que je vous ai présenté d'abord comme la structure de l'argument ontologique, c'est, il faut le dire, la structure même de la forclusion. Lacan l'a même formulé à l'occasion du *cogito*. Il y a une nature forclusive du *co-gito*, puisque, effectivement, on passe là d'un registre à un autre. Autrement dit, les termes entre lesquels nous avons maintenant à penser le problème, ce sont les termes de la jouissance, de l'Un, de l'Autre, et du symptôme.

S'il y a ce chemin de l'Un à l'Autre, il y a aussi celui qui va de la jouissance au symptôme, et que nous mettons en question sous la forme d'une fonction :



C'est là que la solidarité se propose du Nom-du-Père et du symptôme. En effet, le Nom-du-Père, il est dans la position de l'except par rapport à l'ensemble des signifiants. Il est dans la position du *Il en existe au moins un*. On ne s'en rend pas très bien compte, parce que dans le schéma de la métaphore paternelle, page 557 des *Ecrits*, il est écrit au dessus du signifiant du désir de la mère. Mais il est pourtant bien dans la position de S_2, tandis que le va-et-vient du désir de la mère, c'est S_1, S_1, S_1… On peut donc dire que le Nom-du-Père accomplit un effet de signification. On peut même dire qu'il élabore la jouissance, c'est-à-dire qu'il donne à la jouissance un signifiant qui est le phallus. On peut dire qu'il élabore la jouissance et qu'il en dégage, pour le sujet, le noyau élaborable sous la forme de petit *a*. À ce qui est la question du sujet, le Nom-du-Père constitue en lui-même la réponse du réel.

C'est d'ailleurs connu. C'est bien là la valeur que l'on donne à la paternité : qu'elle soit une élucubration de savoir. C'est bien ce que Freud a aperçu en mettant l'accent sur l'incertitude de la paternité, sur ce qu'elle comporterait de sublimation. Ça veut dire précisément que c'est une élucubration de savoir. Cette élucubration de savoir est nécessaire pour faire le langage dans lalangue, pour faire que lalangue veuille dire quelque chose.

À cet égard, le symptôme, c'est un mode de S_2 et ça fait justement valoir que, du père comme fonction d'exception, personne, aucun individu, ne doit occuper la place. Personne ne doit occuper cette place pour que cette fonction subsiste. Si un père se prend pour le Nom-du-Père, eh bien, ça donne précisément la psychose. C'est en tout cas la thèse de Lacan. Loin que le père doive occuper la fonction du Nom-du-Père, il doit s'en garder. Ce qui lui revient, c'est de permettre la père-version, qui est ce que formule Lacan, à savoir *« la seule garantie de la fonction du père »*. La père-version, ce n'est pas seulement d'élaborer la jouissance en lui donnant un signifiant, c'est de faire émerger petit *a* comme noyau élaborable de la jouissance – petit *a* pour lui, le père, c'est-à-dire comme cause de son désir. Ça veut dire qu'il ait une femme venant comme cause de son désir. C'est seulement à ce prix qu'il se distinguera de la fonction du Nom-du-Père qui, elle, ne désire rien du tout. C'est dans cette mesure même que la fonction du Nom-du-Père sera préservée, en tant qu'elle est homogène et même identique à la fonction du symptôme. Ce qui indique ce qu'il y a de commun dans les deux vecteurs de la fonction de la représentation et de la fonction du symptôme, c'est qu'il s'agit, dans les deux cas, de ce à partir de

quoi il y a signification. C'est pourquoi Lacan, dès lors, ne cessera plus de mettre l'accent sur la solidarité du Nom-du-Père et du symptôme.

C'est en quoi on peut maintenant corriger ce qu'il a dit du sujet, à savoir que le sujet de la psychanalyse est un *Je souis*, impliquant dans cette définition même, non seulement $\not{S}$, mais aussi bien petit *a*. C'est aussi en quoi le signifié de l'Autre, au lieu de paraître la fonction éminente qu'il garde encore dans le graphe du désir, n'est plus classé par Lacan que dans le registre des représentations imbéciles, le sens se trouvant par là dévalorisé.

Pour ce qui est de James Joyce, on saisit en quoi Lacan peut le qualifier de désabonné à l'inconscient. C'est même ce que comporte de relever l'identification de Joyce au symptôme. Suivre la branche du symptôme écarte de l'élucubration de savoir que comporte l'inconscient. C’est alors se trouver en prise directe sur lalangue, en tant que le symptôme est purement ce qu’elle conditionne. Eh bien, ce *purement ce qu’elle conditionne*, c'est, pour en rendre compte, ce que j'écris ainsi :

$$\boldsymbol{\Sigma(S_1)}$$

C'est alors seulement que l'on peut saisir ce que comporte le fait que l'inconscient se noue au symptôme. Ce n'est pas que l'inconscient et le symptôme soient du même ordre. Dire qu'ils se nouent, qu'ils se nouent par ce S_1 qu'ils ont en commun, c'est bien poser en quoi ils sont distincts. Dans le cas de Joyce, s'ajoute ce tour de force qui est de faire semblant du langage. C'est de parvenir à porter le symptôme à la puissance du langage, et que ça reste néanmoins inanalysable.

Voilà. Je reprendrai la foi prochaine sur cette fonction du symptôme.

XXII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU27 MAI 1987

Nous nous formons à déprécier la communication. Ça apparaît comme un paradoxe quand nous le faisons à partir de l'expérience analytique que Lacan a installée sur la base de la communication. Comme il a fait cela il y a maintenant trente ans, cette notion s'est répandue. Elle s'est répandue même là où c'est Lacan lui-même qu'on déprécie. À cette fondation de la communication, on a trouvé des relais qui ont permis d'y prendre appui sans nommer Lacan. Un professeur américain s'emploie à évaluer ce que vaut la psychanalyse au nom des critères qu'il a de la scientificité, et il peut écrire tout son volume sans citer une seule fois Lacan. Il cite Ricoeur et le commente longuement. Il cite Habermas également. J'ai tort de dire qu'il ne cite pas Lacan. Il le cite une fois, pour expliquer que c'est une doctrine complètement obnubilante, et que c'est vraiment obscurcir les choses que de faire du symptôme un message. Après tout, c'est bien vu. Ne citer Lacan qu'une seule fois sur ce point, ça marque un certain sens des choses. Mais cela n'empêche pas que ce dont il discute en long et en large, c'est sur ce qui est quand même parvenu de la psychanalyse comme communication.

Donc, nous, nous déprécions justement la communication. Ce n'est pas pour la nier dans l'expérience analytique. Il ne s'agit pas pour nous de renverser ce fondement de l'Autre, même si, de fait, avec le temps, Lacan a opéré ce renversement, en mettant cette catégorie de l'Autre sous le boisseau. Ce renversement, nous ne le faisons pas pour nier la fonction de l'Autre, mais justement pour lui chercher un fondement. C'est cela l'allure méta-théorique du dernier enseignement de Lacan. Ça consiste à chercher un fondement au fondement ou à ce qu'on avait auparavant pris pour le fondement.

Donc, notre rappel, notre discipline, consiste ici à poser que l'usage du signifiant à des fins de communication ne va pas de soi et que ce n'est pas un axiome. C'est ce qui, dans son « Etourdit », justifie Lacan de parler de *« semblant de la communication »*, de poser que toute communication n'est que semblant de communication. Elle n'est semblant de communication que si, au sens propre, *« l'Autre n'existe pas »* – proposition que Lacan avait dégagée quelques années auparavant. Si l'Autre n'existe pas, ça ne veut bien sûr pas dire qu'il ne fonctionne pas. C'est, pour la dater, une proposition de 1969, et il s'ensuit, en 1972, que toute communication n'est que semblant de communication. Il faut saisir la valeur propre qui est donnée à ce terme d'exister.

Dans une perspective un peu transversale, on pourrait dire que l'Autre n'existe pas, sauf dans la psychose. C'est dans la psychose que la communication n'est pas semblant de communication. Là, la communication est dans le réel, un réel qui réapparaît à l'occasion sous les espèces de l'injure. Il est certain que pour faire exister l'Autre, on n'a rien trouvé de mieux, à partir du langage, que de l'injurier. C'est pourquoi il faut faire attention de savoir qui on injurie. Étant donné ce qui s'ensuit, à savoir que ça le fait exister, il faut le mé-

nager de vos injures. D'où le style serein sur lequel je place l'ensemble de ce cours. Vous voyez, par exemple, que je ne vous ai pas donné le nom de ce professeur américain.

Dans ces affaires de fondement, il faut, bien sûr, s'avancer pas à pas. Et dans les affaires de fondement de fondement, encore plus. Là, on ne gagne chaque fois que des millimètres.

Pour donner la notion de ce qu'est prendre un axiome dans la psychanalyse, je me suis référé au point de départ de Lacan, au point de départ de ce qu'il avoue lui-même être celui de son enseignement, à savoir son rapport de Rome. Je suis même allé au point de départ du point de départ, c'est-à-dire, une fois passé l'introduction et la préface, aux premières lignes de ce rapport de Rome, page 247 des *Ecrits*. Ce point de départ, qui met donc en évidence un axiome, c'est le rappel des fonctions de la parole, le rappel de la place prééminente de la parole dans l'expérience analytique. Ce n'est pas déduit, c'est donné comme une évidence, comme une évidence phénoménologique de l'expérience analytique, c'est-à-dire en ces termes : *« La parole est l'unique médium de la psychanalyse. »*

Ce mot de médium peut nous arrêter un instant. C'est un mot qu'on pourrait penser mal choisi. En effet, si l'on vous demandait ce que c'est qu'un médium, vous diriez que c'est quelqu'un qui est capable de se mettre en communication avec les esprits. Mais pourquoi, à ce terme employé par Lacan, ne pas garder cette résonance d'évocation, voire d'invocation, des morts ? Il faut bien avouer que dans la psychanalyse, la parole est évocatrice du passé, et donc des morts. Après tout, s'il y a un lieu où la proposition de Braudel puisse être vérifiée – proposition selon laquelle le présent est fait à 90 % de passé – c'est bien l'expérience analytique. Mais enfin, ici, médium, terme latin qui veut dire *moyen*, voire *milieu*, a l'avantage, écrit en français, d'avoir aussi un emploi, peut-être plus rare, plus technique, par quoi il désigne la voix ou plus exactement l'étendue de la voix, le registre sonore de la voix. À cet égard, c'est un terme qui ferait le joint entre la voie et la voix. Je ne suis pas là pour vanter, comme je le fais souvent, le bien-dire de Lacan, mais je souligne que ce mot même désigne une relation. Un médium comme moyen n'a valeur que dans une relation.

De fait, dès cette évidence phénoménologique, l'expérience analytique elle-même est conçue sur une relation dont la base est le moyen. C'est ce que met en évidence la proposition suivante, qui se présente cette fois-ci comme une déduction du point de départ : *« Il n'est pas de parole sans réponse »* – ce qui veut dire que toute parole installe d'emblée l'Autre dans le champ du langage. La suite ôte toute équivoque : *« Il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur. »* C'est cet ensemble qui constitue l'axiome de Lacan. Cette notation, qui pourrait être une réserve – *« pourvu qu'elle ait un auditeur »* –, dès lors que cette réserve est satisfaite par l'expérience même – puisqu'elle n'a lieu qu'à la condition de la présence de l'analyste supposé auditeur –, cette notation, donc, installe l'Autre dans le champ du langage, même si cet auditeur, dans le contexte du rapport de Rome, ne reçoit pas encore le nom et l'écriture de l'Autre avec un grand A.

C'est amusant, cet Autre avec un A majuscule… C'est au fond continuellement nous forcer, dans la parole elle-même, à distinguer le petit autre du grand par une référence à l'écriture. Il y a ce genre de phénomènes dans l'enseigne-

ment de Lacan. Même les schémas installés comme références contraignent la parole à se contorsionner pour véhiculer ces écritures.

Dans ces conditions, on voit bien comment se distribuent parole vide et parole pleine. La parole peut être vide, mais elle n'en est pas moins toujours un appel. Elle peut toujours, au moment même où le vide du dire se fait sentir, questionner sur *« l'appel du sujet au-delà du vide de son dire ».* On peut alors saisir aussi bien ce qu'est la parole pleine, à savoir qu'elle est celle qui prend en compte l'Autre majuscule. Elle s'adresse vraiment à lui, c'est-à-dire prend en compte l'appel qu'elle comporte nécessairement. À cet égard, la parole vraie, c'est la parole proprement transférentielle. C'est celle qui se transfère à l'Autre, et jusqu'au point que le message provienne de cet Autre. C'est toujours une parole d'investissement de l'Autre. Puisque c'est celle qui ne se méconnaît pas comme appel, elle est celle qui véhicule une reconnaissance de l'Autre, et qui, donc, en reçoit en retour une reconnaissance.

C'est par là que choisir le phénomène de la parole comme axiome bouleverse évidemment la phénoménologie générale de l'expérience. On peut prendre un point de vue phénoménologique où l'on examine les phénomènes de l'expérience, mais qu'est-ce qui se produit lorsque c'est le phénomène de la parole dont on fait l'essentiel ? C'est là, en fait, le principe d'une reformulation de toute cette phénoménologie, puisqu'il oblige à démentir une évidence qui devient dès lors pseudo, à savoir que l'expérience analytique est une relation à deux. Prendre le point de départ du phénomène de la parole, invite à dénoncer que la relation à deux n'est dans l'expérience qu'une apparence. Il faut, comme le dit Lacan, compter jusqu'à trois. Le trois, en l'occurrence, c'est la parole elle-même comme moyen terme. C'est ce qui nous oblige à différencier le duel et la fonction de l'auditeur toujours là, la fonction de l'auditeur suscitée par la parole elle-même. C'est ce qui nous oblige à y ajouter le ternaire de A.

Cette théorie de la communication et de la parole comme moyen terme conduit à mettre en évidence la fonction de la reconnaissance. La reconnaissance, c'est le point où culmine la communication. C'est ce qui pour Lacan, au début de son enseignement, volatilise le terme même d'objet du désir, désir qui n'est rien d'autre que celui d'être reconnu par l'Autre, c'est-à-dire de valoir pour l'Autre. C'est ce que Lacan développe dans la notion que le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'Autre, ou dans la notion, plus ramassée, que le désir c'est le désir de l'Autre. Il y a là, tout à fait en place et d'une façon prééminente, ce que l'on peut appeler la structure du médium.

Cette structure reste en place, même lorsqu'on substitue l'axiome de la représentation à celui de la reconnaissance. La formule définitionnelle du sujet, selon laquelle il est représenté par un signifiant pour un autre signifiant, fait s'évanouir la fonction de la reconnaissance. On ne nous dit pas que le second signifiant a à reconnaître le premier. C'est le registre du signifiant comme tel qui apparaît être à la fois le médium et l'Autre – ces deux fonctions étant réparties dans le registre du signifiant entre S_1 et S_2. Ce n'est alors pas le signifiant conduisant vers au-delà de lui-même. Ca formule déjà une forme de cul-de-sac. Sans doute, le signifiant conduit, il vous conduit même par le bout du nez, mais à rien d'autre qu'à du signifiant. Il n'y a nulle part l'image de la main tendue que vous serrez une bonne fois. *J'ai tellement entendu parler de vous !*

C’est une dimension qu'on s'efforce néanmoins de retrouver dans ce qui devient alors, non pas reconnaissance, mais passe. Il faut bien dire que la théorie de la passe serait plus simple si l'on était encore dans le registre de la reconnaissance. Au fond, la passe, c'est la reconnaissance quand il n'y a plus rien à reconnaître. C'est plutôt une reconnaissance du style : *Comme vous êtes méconnaissable !* C'est si peu une reconnaissance, que ce n'est pas formulé comme une relation à l'Autre mais comme une relation au fantasme. Ce qui fait toujours de la problématique de la passe une énigme pour l'institution analytique et pour l'enseignement concernant la psychanalyse, c'est qu'il s'agit justement de s'extraire de la problématique de la reconnaissance, alors qu'on y ait, bien sûr, ramené de toutes les façons possibles.

La formule définitionnelle du sujet se complète, vous le savez, d'un quatrième terme, puisqu'elle-même ne comporte au fond que $\$$, S_1 et S_2, et qu'il y en a un en plus qui est petit *a*. Cette formule s'inscrit dans ce que Lacan a appelé un discours. Ce concept de discours est, si je puis dire, un concept Janus, un concept à deux faces. D'un côté, le discours est bien construit sur la communication. Les termes inscrits sur la ligne supérieure de la formule, S_1 et S_2, sont l'un et l'autre construits sur cette relation. Mais il faut voir que ça ne comporte qu'un sujet. Le discours ne comporte qu'un sujet. Pour chaque discours, il n'y a qu'un sujet, un sujet environné de trois autres termes.

On voit bien que le quatrième terme, l'objet lui-même, se déduit de la structure déduite de l'axiome de la parole, et cela au point même, dans le rapport de Rome, de s'y évanouir. Formuler que le premier objet du sujet, c'est d'être reconnu par l'Autre, élimine une autre raison concevable de l'intérêt du sujet pour l'Autre, à savoir que ce soit pour un objet que l'Autre détiendrait. C'est ce que Lacan, à cette date de son rapport de Rome, élimine expressément. Le premier objet, c'est d'être reconnu par l'Autre. On ne s'intéresse pas à l'Autre *« parce qu'il détiendrait les clés de l'objet désiré »*. Cette formule est pourtant celle qui retrouvera une valeur et une importance dans le Séminaire du *Transfert*, avec la fameuse image de Socrate en Silène contenant l'*agalma*. Cette image est tout de même spécialement faite pour montrer en quoi l'Autre détient les clés de l'objet désiré. La pure structure déduite de la fonction de la parole, celle de la reconnaissance, élimine cette référence à l'objet, puisqu'elle comporte ce qu'il s'agit d'être pour le sujet. Finalement, le rapport de Rome classe l'objet dans le registre de l'avoir.

Cet objet – remarquer le bien – ne pourra revenir à une place éminente dans la théorie, que quand il sera conçu, non plus sur le registre de l'avoir, mais sur celui de l'être : l'objet *a* ne sera pas quelque chose qu'on a, mais quelque chose qu'on est, voire quelque chose qui divise et annule l'être du sujet. C'est de toute façon une fonction en rapport avec l'être. C'est ce que comporte sa position comme extime. *« Interior intimo meo »*, dit saint Augustin, faisant valoir qu'au cœur du sujet, il n'y a pas seulement un vide, mais que, dans ce vide même, gît quelque chose d'innommable. À cet égard, petit *a* s'inscrit non sans paradoxe, puisqu'il désigne ce qui de la jouissance n'est pas médiatisé.

Je vous ai parlé du médium au singulier. Du pluriel de ce terme, je n'ai pas besoin de vous entretenir, puisqu'on ne parle plus que de ça. On ne parle plus que de la communication, de la communication médiatique. C'est même pour cela qu'il urge de saisir en quoi, de notre côté, nous prenons la communication

avec des pincettes. Notre effort n'est pas de réinscrire la psychanalyse dans la communication, comme c'était l'effort sensible de Lacan en 1953. Notre effort consiste plutôt à prendre nos distances à l'endroit de la communication et de ses médias. Petit *a* n'est pas médiatique. En tout cas, il n'est pas médiatisé, dans la mesure même où l'on désigne par petit *a* ce qui n'a pas de signifiant. À cet égard, on change de registre par rapport au signifiant, par rapport au signifiant qu'on numérote. Il n'y a pas de problème pour rapporter le signifiant au nombre, alors que petit *a*, lui, affiche sa qualité de lettre. Personne n'a eu l'idée de numéroter petit *a*. Personne non plus n'a eu l'idée de dire petit *b*, petit *c* et la suite. Enfin, j'ai tort de dire que personne n'a eu cette idée. Plein de gens l'ont eue, au contraire. Il y a quinze ans, on a essayé toutes les inventions, aussi bien celle de numéroter l'objet *a* que celle de le décliner dans l'ordre de l'alphabet. Ce n'est pas à retenir, dans la mesure même où petit *a* est ce qui de la jouissance n'a pas de signifiant.

C'est par rapport à cette définition que le phallus prend sa vraie fonction et sa vraie place, c'est-à-dire comme ce qui de la jouissance a un signifiant. À cet égard, ce qui semble être le médium par excellence dans l'expérience analytique, c'est le phallus. C'est le phallus dans la mesure où il serait ce par quoi l'homme se rapporte à la femme et la femme à l'homme. Le terme même de copulation l'indique. Le phallus est la copule par quoi s'accomplirait sexuellement la relation à l'Autre. À cet égard, il y a un déplacement concernant cette relation à l'Autre qui est habillée du concept de communication. Quand on définit la communication, c'est bien l'Autre comme primordial ou axiomatique qu'on a en tête.

Il y a, chez Lacan et les théoriciens de la psychanalyse, la notion du phallus comme médium sexuel. Mais il faut justement noter ce que comporte le fait d'en faire une fonction comme Lacan le fait. Faire du phallus une fonction, ça note, sous les espèces de la castration, un rapport à la jouissance et non pas une relation à l'Autre. Quand Lacan fait du phallus une fonction – et ça nous intéresse, puisque nous allons faire du symptôme une fonction – il écrit du même coup deux formules distinctes et séparées pour le côté homme et pour le côté femme. Il n'écrit nullement leur relation. Même si la fonction phallique est présente pour les deux sexes, elle n'est nullement médiatique. Elle ne transfère pas du tout ce qui est dit de l'homme à la femme, mais le contraire. On peut noter, en effet, que c'est le côté femme qui est là exemplaire. Il est exemplaire parce qu'il est plus proche du réel que le côté homme. J'expliquerai cela.

Du côté femme est écrit que pas tout ce qu'il en est de la jouissance a le signifiant phallique :

$$\mathbf{\overline{\forall x}.\Phi x}$$

C'est à la condition de bien voir ce qui est en jeu dans cette formule même, à savoir l'opposition de ce qui de la jouissance a un signifiant et de ce qui de la jouissance n'en a pas, que l'on peut concevoir que là est logée la jouissance comme supplémentaire – la jouissance que la féminité dérobe, dit Lacan. Elle l'a dérobe au signifiant phallique. Dans le mythe de Tirésias, une femme est exemplaire de ce qu'elle soit *« la seule à ce que sa jouissance dépasse celle qui se fait du coït »,* c'est-à-dire de la relation qui sur le plan sexuel se rapporte à l'Autre.

Du coup, je donne maintenant une valeur précise à ce que Lacan fait suivre dans sa considération : *« C'est pour cette raison qu'une femme veut être reconnue comme la seule de l'autre part, c'est-à-dire la part masculine. »* Ce qu'il faut là accentuer, c'est le *être reconnue.* Il y a là une référence précise à la structure de reconnaissance, qui avait, dans le rapport de Rome, le *Tu es ma femme* comme emblème. Dans le contexte où ça se déplace, à savoir le nôtre, le *Tu es ma femme* impliquait, d'une façon qui à l'époque n'était pas mise en évidence, cette reconnaissance d'une femme comme la seule. C'est du registre de l'exigence de l'amour. C'est comme une tentative de Lacan de déduire cette exigence de l'amour de la structure de la jouissance féminine. La femme étant, dans la relation des sexes, la seule que sa jouissance dépasse, ce *la seule* se déporte sur la reconnaissance.

Mais ceci, Lacan le complète, page 23 de « L'étourdit », de la notation que, même si cette reconnaissance du *Tu es la seule*, qui serait là fondatrice d'un lien à l'Autre, serait satisfaite, il n'empêcherait que *« la jouissance qu'on a d'une femme la divise, la faisant de sa solitude partenaire ».* Nous retrouvons là ce que j'avais déjà indiqué, à savoir l'antinomie de l'amour et de la jouissance. L'exigence de l'amour est du registre de la reconnaissance, elle est un effort pour inscrire ce qu'il en est de la jouissance dans la relation à l'Autre. La notation que la femme reste partenaire de sa solitude dans la jouissance, indique à cet égard l'échec de quelque reconnaissance que ce soit de l'amour à la relever de cette solitude. Ce n'est pas tant que l'homme est infidèle, c'est que la solitude d'une femme est foncièrement fondée au niveau d'une jouissance où quelque homme que ce soit ne peut pas la suivre.

Ce qui est mis là en valeur s'agissant de la sexualité féminine, c'est que la jouissance, étant de l'Un, n'est pas adéquate au registre de l'Autre. C'est seulement ce surplus où elle est seule qui fait croire à la jouissance de l'Autre. Dans le texte auquel je fais allusion, cela est dit d'une femme. Mais on peut y ajouter ceci, que chacun dans sa jouissance est foncièrement partenaire de sa solitude. Ça veut dire qu'il y a deux parts de la jouissance. L'une qu'on croit rapportée à l'Autre et qui est notée du phallus, et l'autre qui n'est pas rapportée à l'Autre et que Freud a découverte dans sa théorie de la sexualité à partir des stades, voire à partir des zones érogènes du corps. À ce niveau-là, on peut dire que c'est le corps, le corps propre, le corps de l'Un, qui est l'Autre. À cet égard, le corps a pour partenaire ce qui est hors corps, et ça ne suffit pas à fonder un Autre. Ça ne suffit pas, en particulier, à fonder le corps de l'Autre.

Dans quelle mesure y a-t-il, pour un corps, le corps de l'Autre ? C'est là tout le problème sur quoi Lacan commence son Séminaire *Encore*, à savoir que *«la jouissance du corps de l'Autre qui la symbolise n'est pas le signe de l'amour ».* C'est dire que ce qui est du registre de l'amour n'est pas adéquat à ce qui est du registre de la jouissance. C'est dire encore que ce qui prévaut dans la jouissance de l'Un n'est pas conforme à ce que l'amour appelle de l'Autre. Si le désir est le désir de l'Autre, Lacan formule au contraire que la jouissance du corps de l'Autre reste, elle, une question. C'est là ce qui signale ce déplacement d'axiomatique dont je parlais. C'est bien cette connexion de l'Autre et de la jouissance par le biais du corps de l'Autre qui est dès lors une question, une question que l'on prend comme axiome. C'est non plus la parole mais la jouis-

sance, ou la jouissance avant la parole, cette jouissance qui par elle-même n'est pas un médium, n'est pas un moyen terme.

Au fond, quel est le contexte où ces questions sont pensables ? C'est un contexte où le *Tu es ma femme*, s'il résout la question au niveau de l'exigence de l'amour, c'est-à-dire au niveau de la reconnaissance, ne la résout pas au niveau de la jouissance. Le versant peu amène, peu sympathique, que nous construisons maintenant, c'est bien celui de l'impuissance de l'amour. Quoiqu'il soit réciproque, comme le dit Lacan, ça ne change rien à la solitude. Cette solitude, c'est la formule du *« Il n'y a pas de rapport sexuel »*, la formule à partir de quoi la structure de la communication est justement mise en question.

Le *Tu es ma femme* instituerait un rapport signifiant entre le sujet et l'Autre, et même un rapport où ils sont supposés ne faire qu'un. Dans un certain nombre de registres, socialement, ça fonctionne ainsi – fiscalement par exemple. Dans cet ordre des choses, tous les aménagements sont possibles. Ne faire qu'un est une valeur de fiction bien connue dans ce registre. Il est curieux que Lacan est donnée en 53 cette valeur de référence à la formule *Tu es ma femme*, qui ne peut vraiment être mise à sa place que sur la base du *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Le martèlement par Lacan de cette dernière formule vient d'ailleurs exactement à la place où se trouvait, au départ de son enseignement, le martèlement de la relation du sujet et de l'Autre et de la reconnaissance qui était là supposée lévitatoire, alors que la reconnaissance au niveau de l'amour n'exonère de rien quant à la solitude de la jouissance.

Ce sur quoi Lacan met justement l'accent, en parallèle avec le *Tu es ma femme*, c'est la notion qu'une femme n'est jamais complètement *ma*. Si l'homme est parfois infidèle, une femme – je ne dis pas *la*, je dis *une*, ça évite de se faire lapider – une femme comme telle l'est toujours. C'est ce que formule Lacan et je m'abrite derrière cette autorité. Une femme peut être votre partenaire dans l'amour, elle peut même ne demander que ça, mais elle vous trompe de toute façon avec sa jouissance. Du coup, l'homme cherche à combler ce déficit-là avec une autre, qui le trompe de la même façon. Il est clair que le *Il n'y a pas de rapport sexuel* de Lacan est contemporain de son *Y a de l'Un*, qui n'est pas le Un de la relation au rapport sexuel mais le Un qui y fait obstacle.

Il ne serait pas abusif de rappeler le terme surprenant que Lacan introduit alors, et qui est un peut en avance sur son « Etourdit », à savoir celui d'obstacle. Dans « L'étourdit » est mis en valeur que le sujet femme n'est partenaire que de sa solitude. Mais ça peut être généralisé – c'est ce que Lacan fait ensuite valoir dans son Séminaire – en ce que pour l'homme *« la jouissance phallique est l'obstacle par quoi il n'arrive pas à jouir du corps de la femme ».* C'est par là qu'est problématique le jouir du corps de l'Autre. Pour chacun des deux sexes, il y a jouissance du corps. Mais ceci est bien sûr à corriger : il y a jouissance de leur corps connectée au corps propre. Il n'y a pas d'accès au corps de l'Autre comme tel. Et ceci est encore à corriger, puisque, de sa jouissance supplémentaire, une femme ne jouit pas comme de son corps propre. Autant qu'on puisse le savoir, elle en jouit précisément comme hors corps, c'est-à-dire comme de l'Autre. Mais sans rentrer pour l'instant dans les raffinements qui se posent concernant le hors-corps dans l'un et l'autre sexe, ce que je retiens, c'est le terme d'obstacle.

Le corps propre avec son hors-corps fait obstacle à quoi ? Il ne fait pas obstacle à la jouissance comme telle. Il permet une jouissance mais une jouissance de l'Un faisant obstacle à la jouissance de l'Autre. C'est là que se fait la connexion avec le surmoi dont l'impératif est *Jouis !* Mais ce *jouis* impossible il faut le compléter : c'est le *jouis* de l'Autre qui vaut comme impossible. D'où la solution : jouir de l'Un, qui est, comme le formule Lacan, la jouissance de l'idiot, la jouissance solitaire. Sauf ascèse du cynique, qui est après tout extrêmement complexe, il est très difficile d'arriver à se branler sans culpabilité. Il n'y faut rien de moins que l'ascèse de Diogène. Il faut payer beaucoup de jouissance pour accéder à ce niveau. C'est vraiment le sunmum que de se branler dans un tonneau sans culpabilité ! Dans la règle, se livrer au jouir de l'Un ne fait que redoubler l'insistance du surmoi sous la forme du jouir de l'Autre.

Resserrer les choses sur l'antinomie jouissance/amour, c'est ce que fait Lacan dans la leçon d'introduction de *Encore*, quand il prend l'exemple de la perruche de Picasso. Là, il dévalorise non seulement la communication, mais aussi l'amour. Il le dévalorise par rapport à la jouissance, tout en essayant par ailleurs, dans un autre mouvement, de voir si l'on ne pourrait pas l'élever au registre du réel. Il dévalorise l'amour en prenant l'exemple de Picasso – il ne prend pas les grandes amoureuses – et il réduit là l'amour à son os.

La perruche de Picasso est donc amoureuses de Picasso et elle picore sans cesse ses habits, elle picore le col de la chemise de Picasso. Qu'est-ce qu'il en tire, Lacan, de cette image de Picasso et de la perruche amoureuse ? Il fait par là saisir qu'il n'est pas sûr que le rapport à l'Autre soit l'essence de l'amour. L'amour, en effet, se présente comme ça, comme rapport à l'Autre. C'est même le seul niveau où l'on penserait pouvoir le fonder. Eh bien, ce que fait au contraire Lacan, c'est de faire valoir qu'au-dessous du rapport à l'Autre, l'amour est identification, c'est-à-dire qu'il se situe par rapport à l'Un. Il n'est pas dit que l'amour fasse sortir de l'Un, même s'il le fait croire. C'est bien ce que Lacan valorise dans cette perruche : elle s'identifie, dit-il, à Picasso habillé. Évidemment, comme la perruche ne parle pas et ne lui dit pas *je t'aime*, on ne peut pas s'y tromper comme avec une femme. C'est là, comme toujours, le médium de la parole qui fait croire que l'amour est rapport à l'Autre. On ne prend pas une amoureuse, qui est femme de n'être pas une perruche, on prend une perruche qui ne peut pas dire *je t'aime* à Picasso, et on saisit par là que l'amour est rapport à l'Un. C'est d'ailleurs ce que dit Freud, puisqu'il dit que l'amour est toujours narcissique : on s'aime soi-même. Il y a une phrase qui figure dans *Encore* et que l'on a répétée comme des perroquets : *« On s'aime toujours en l'Autre. »* Ça ne fonde pas du tout l'Autre. En fait, ça ne fait pas sortir de l'Un.

À cet égard, la question qui émerge est celle, sous l'image, de l'objet *a* et de l'identification, c'est-à-dire de ce qui fait l'Un. Il fallait quand même que je mentionne cela dans ce cours qui s'intitule « Ce qui fait insigne ». L'apologue sur la perruche est resserré par Lacan entre le Un et petit *a*. Cet amour de perruche est amour d'identification, mais où chacun reste néanmoins partenaire de sa solitude. La perruche n'est pas partenaire de Picasso quand elle fait pic pic pic ! Elle n'est pas la partenaire de Picasso qui d'ailleurs ne songe pas à lui dire *Tu es ma femme*. Il l'avait déjà dit à Braque, et donc, il ne pouvait pas le dire à cette perruche. Mais je laisse la perruche de Picasso et j'en viens à l'Un.

Il faut dire que cet Un avait quand même déjà tracé sa voie dans l'enseignement de Lacan, alors même que cet enseignement se restreignait à la structure de la communication. C'est, dans la théorie des psychoses, le fameux Un-père, dont Lacan repérait la présence dans la conjoncture de déclenchement de la psychose. Cet Un-père est bien nommé à cause de son homophonie, puisqu'il est évidemment impair par rapport au duel de la relation imaginaire où le sujet psychotique est supposé se confiner. Lacan a abordé l'Un par le père, par le père en tant qu'il civilise la jouissance. Il la civilise d'une façon simple. Alors qu'il y a une part de cette jouissance pour laquelle reste problématique qu'elle soit phallicisable, l'opération propre du père est de solutionner la question sur le mode du *Et que ça saute!*, c'est-à-dire de faire le tout, et par là-même d'exclure la jouissance supplémentaire, de la rejeter, la rejeter de ce qui n'est pas représenté par le père. L'opération du père est de ne rien vouloir savoir de la jouissance qui n'est pas satisfaite par la fonction phallique :

$$\overline{\forall x}.\Phi x \longrightarrow \forall x.\Phi x$$

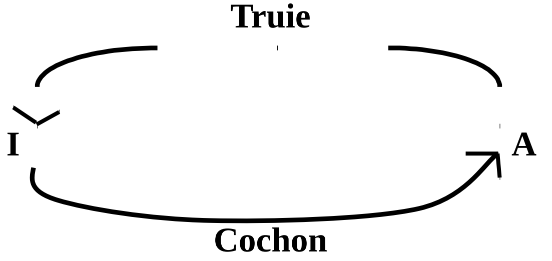
Le côté mâle est le côté ou l'on ne veut rien savoir de l'exigence de l'amour, en tant que l'amour chez la femme c'est vouloir être la seule. Quand cette loi phallique arrive à s'imposer à la logique féminine, ça repousse l'exigence d'être la seule, et ça fait d'une femme une parmi d'autres. C'est cela la structure du sérail, ça fait limite à la jouissance. La métaphore paternelle de Lacan met bien en fonction le Nom-du-Père comme Un, mais en tant – remarquez-le – qu'il inplante le *Pour un Autre.* L'absence de la mère trouve alors un sens de valoir pour un Autre, en fonction d'un Autre. C'est ce qu'opère le Un du Nom-du-Père. Si la signification du phallus en est le résultat, elle traduit l'élabora-tion de la jouissance que permet le Nom-du-Père. À cet égard, le père est un signifiant au lieu de l'Autre, et le phallus est son signifié. Il y a lieu alors, de distinguer le langage et la loi, l'Autre du langage et l'Autre de la loi.

C'est dans ce contexte que Lacan a pu exposer et généraliser la structure de la forclusion – ce qui veut dire qu'il faudrait, aussi surprenant que ça puisse paraître, opposer communication et forclusion. La forclusion, Lacan l'a certes mis en œuvre à propos de la psychose et du Nom-du-Père, mais ce n'est là, au fond, qu'une doctrine de la forclusion restreinte. Il y a place pour la doctrine de la forclusion généralisée.

Cette opposition einsteinienne du généralisé et du restreint, Éric Laurent l'avait naguère mise en œuvre à propos de la castration. Ça a d'ailleurs apparemment retenu l'attention de Monsieur Laplanche, professeur à l'université de Paris VII, qui brille en distinguant *« la séduction restreinte »*, et *« la séduction généralisée »*. Il est bien sûr libre de faire cette distinction, mais ça aurait pu être sympathique, puisqu'il l'a lu, de faire référence à Éric Laurent pour avoir distingué cette opposition vis-à-vis de la castration. Je laisse la responsabilité à Laplanche d'avoir déplacé cette distinction de la castration à la séduction.

Donc, une structure de la forclusion généralisée, une structure de la forclusion comme opposée à la structure de la communication. J'en ai un exemple simple mais je n'ai plus le temps de le développer. Cet exemple est donné dans l'écrit de Lacan sur la psychose, où ce qu'il prend comme référence est apparemment un phénomène de communication, à savoir une patiente qui s'entend

dire une injure dans le couloir, une injure qui est une hallucination auditive. Elle s'entend dire : *Truie !* C'est un exemple que Lacan, à cette époque, capture dans la structure de la communication, puisqu'il y a une phrase qui a immédiatement précédé cette injure et que la patiente a pu se dire dans sa tête. L'injure hallucinatoire que la patiente entend, peut être saisie dans la structure de la communication, c'est-à-dire selon la loi du *Je te dis que tu es une femme*. Là, le type en face d'elle, il ne lui dit pas *Tu es ma femme,* il lui dit : *Truie !* C'est une injure. *Tu es ma femme,* ce n'est pas une injure. Enfin, il faudrait peut-être l'inventer… Quand Picasso a dit, non pas à Braque mais de Braque, qu'il était sa femme, c'était une injure. Donc, quand la patiente, à partir de l'Autre, entend cette injure, il reste à supposer qu'elle avait d'abord constitué cet Autre comme cochon. C'est l'hypothèse la plus raisonnable. La réponse serait ici du berger à la bergère, même s'il ne s'agit pas exactement d'une pastorale, encore que les truies et les cochons, c'est ce qu'on trouve vraiment dans les campagnes, quand on n'est pas, évidemment, dans la pastorale. C'est donc la réponse du berger à la bergère ou du porcher à la porchère. On pourrait dire que c'est un rapport à l'Autre :



D'ailleurs, dans le Séminaire de Lacan, vous avez cette notation, cette hypothèse : ce qui serait normal et non pas psychotique, c'est qu'elle lui ait dit : *Cochon !* et qu'il lui réponde : *Truie !* C'est au fond une base d'accord, une base d'entente. Ce que suggère Lacan dans son Séminaire III, c'est que la réponse viendrait la première. *Truie* est d'abord ce que la patiente entendrait, et il resterait après, avec la phrase *Je viens de chez le charcutier,* à laisser entendre qu'il y a du cochon dans l'air.

Remarquez que c'est une hypothèse que Lacan ne reprend pas dans son écrit sur les psychoses, où il met justement en valeur le fait qu'il n'est pas intéressant de s'occuper de cette hallucination comme d'un phénomène de communication. On n'obtiendra jamais de savoir si c'est là l'Autre avant ou l'Autre après. Dans son Séminaire, il essaye de faire la différence entre l'interlocution normale et l'interlocution délirante, en disant que dans l'interlocution normale il y aurait d'abord l'investissement de l'Autre d'où reviendrait l'épithète, tandis que dans l'interlocution délirante ou psychotique, il y aurait d'abord la réponse et seulement ensuite la locution. Mais dans son écrit, il note que ce n'est pas cela l'essentiel. Ce qui est essentiel, c'est la forclusion, c'est-à-dire que le mot de truie soit entendu dans le réel avec un sentiment de certitude, alors que l'injure n'a pas été prononcée.

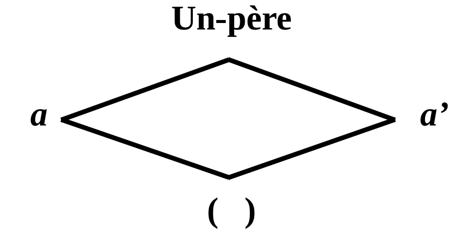
L'important est ici le changement de registre que j'ai appelé le transfert du symbolique au réel. Je mets en parallèle forclusion et communication, car qu'est-ce que la problématique de la communication, sinon celle du déplace-

ment du sujet à l'Autre et de l'Autre au sujet ? En fait, ce qui supporte ici cette structure, ce n'est pas le transfert du sujet à l'Autre mais le transfert du symbolique au réel. C'est là un tout autre rapport, et c'est ce qui compte dans cet exemple.

Cet exemple, je ne vais pas le commenter comme je l'ai fait dans mon séminaire de troisième cycle, où je restituais – ce n'est pas évident en première lecture – la fonction capitale que tient la voisine dans cet exemple, la voisine dont le monsieur est l'ami, tandis que la patiente, elle, est prise dans un délire à deux avec sa mère. Cette voisine, elle est décrite par cette patiente comme faisant toujours intrusion. Dans son Séminaire, Lacan la note comme étant primordialement envahissante. Il faut reconnaître là – je passe sur les détails – la valeur de jouissance de cette voisine primordialement envahissante. Quand on fait semblant de s'entendre avec la jouissance, on peut appeler l'Autre le bon voisin, comme le fait l'amour courtois. Bon voisin, c'est un des noms de la Dame. Ici, on n'est évidemment pas dans l'amour courtois mais dans la querelle de palier avec la méchante voisine – l'amour courtois n'étant d'ailleurs que la façon de ne pas avoir de querelle de palier. Les chevaliers sont toujours par monts et par vaux, afin de ne pas se retrouver sur le même palier que la Dame.

Comment Lacan rend-il compte de cette réapparition dans le réel ? Il n'en rend pas compte dans les termes d'un simple vouloir-dire. Si la patiente pouvait simplement dire *Tu es un cochon*, ça irait bien, ça serait la simple querelle de palier. Il n'y a pas ici un simple vouloir-dire, mais ce que Lacan note comme *« intention de rejet du discours »*. Le discours a une intention de rejet. C'est même en quoi la phrase *Je viens de chez le charcutier*, offre valeur de conjuration. Le discours a une intention de rejet mais de rejet de quoi ? C'est le rejet de ce qui fait intrusion, à savoir la jouissance. Par une sorte d'anticipation sur sa propre élaboration, Lacan centre cette soi-disant communication sur ce qu'il appelle à l'époque l'objet indicible, l'objet qui n'a pas de nom, c'est-à-dire qui n'est pas représenté dans le signifiant. C'est bien ainsi qu'on entend la forclusion. La forclusion n'est pas seulement un *Il n'y a pas*. Ce n'est pas simplement qu'il n'y a pas le Nom-du-Père. La forclusion est un rejet *dans* le réel.

À cet égard, poser qu'il n'y a pas de rapport sexuel – j'ai déjà dit naguère que ça avait valeur de forclusion – implique corrélativement un rapport du symbolique au réel. Ce qui vient à la place de la structure de la communication comme rapport du sujet à l'Autre dans le symbolique, c'est la forclusion comme rapport du symbolique au réel. L'ami de la voisine, il vient bien sûr en position d'Un-père, c'est-à-dire qu'il vient en position tierce par rapport au couple imaginaire qui est le couple des deux délirantes. Mais il ne faut pas oublier le quatrième terme que nous allons désigner par des parenthèses vides, puisque c'est pour Lacan l'objet indicible :



La signification du phallus, dont le Nom-du-Père fait effet quand il est constitué, c'est exactement d'apprivoiser l'intrusion de jouissance. Dans la psychose, au contraire, cet Un du Un-père est impuissant à apprivoiser cette intrusion. C'est ce qui est constitutif de la psychose. Ce que ça comporte sur le mode généralisé de la forclusion, c'est-à-dire ce qu'implique la fonction Φx, c'est qu'il y a pour le sujet, dans tous les cas et pas seulement dans la psychose, un sans-nom, un indicible. La question est alors de savoir par quelle fonction ce sans-nom se trouve apprivoisé. Qu'est-ce qui apprivoise ce qui est là rejeté, toujours rejeté ? Ce rejet de jouissance se produit dans tous les cas, et la question est de savoir ce qui apprivoise.

Eh bien, le symptôme est ce qui accomplit cet apprivoisement. C'est en quoi la fonction du père est la fonction du symptôme. Il n'est pas difficile d'imaginer ce qu'aurait pu être le terme de truie, qui est une injure faite à la jouissance, s'il avait été pris dans un autre symptôme que le symptôme psychotique. Le symptôme psychotique accomplit le transfert du symbolique au réel de la façon la plus patente. Mais qu'est-ce qui se serait passé, si le symptôme élaboré à partir de là, avait été un symptôme hystérique ? Il n'est pas impensable que ça serait revenu dans le réel sous la forme d'agir comme si tous les hommes étaient des cochons, et ce, sans s'être entendu dire *truie* par son voisin de palier. Ça aurait très bien pu être aussi un symptôme obsessionnel. Je ne vais pas, comme ça, inventer tous les symptômes à la suite, mais enfin, l'injure faite à la femme une fois qu'on en a joui, est quand même une chose qui peut faire valoir tous les modes d'élaboration symptomatique de l'injure à la jouissance.

À cet égard l'Un-père n'est pas tant un signifiant qu'un symptôme, que la fonction même du symptôme. Ça veut dire quoi ? Pourquoi Lacan dit-il que l'Un-père ne doit pas se prendre pour Le père, et qu'il faut qu'il le démontre par le fait qu'une femme soit la cause de son désir ? Eh bien, précisément pour ça, pour qu'il démontre ce que fait tout symptôme, qu'il démontre comment y faire avec petit *a*, comment se débrouiller avec la jouissance qui n'a pas de nom, comment se débrouiller avec la cause du désir. C'est donc ne pas se prendre pour l'Un, c'est-à-dire ne pas se confondre avec l'Autre de la loi, l'Autre de la loi aux yeux de qui nul n'est censé l'ignorer. Le père est alors en particulier celui qui laisse la mère s'occuper des enfants. C'est ce que Lacan formule en toutes lettres. Le bon père est celui qui, sachant ignorer la loi, laisse sa place au désir. Le fait que tous les exemples que Lacan prend du déclenchement d'une psychose soient des exemples qui concernent les femmes, a bien sûr toute sa valeur, puisque c'est précisément là où vaut le pas-tout – *pas pour tout x, Φ de x* – qu'est patent l'effet de forçage du Un-père. Mais ce n'est jamais que cause occasionnelle. Le Un-père n'est que cause occasionnelle. Concernant les psychoses, il s'agit de ramener l'attention à l'objet indicible qui, dans le symptôme psychotique, se trouve répercuté dans le réel, en l'occurrence sous une forme qui parle.

Je continuerai la fois prochaine.

XXIII

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 3 JUIN 1987

Aujourd'hui, je n'irai pas plus loin que la dernière fois, parce que je veux explorer l'espace qui a déjà été ouvert, à savoir celui que je repère avec l'écriture du symptôme, c'est-à-dire avec la fonction du symptôme :

$$\Sigma(x)$$

Je me suis demandé pourquoi Lacan se faisait cartésien, faisait du sujet un sujet cartésien quand il s'agit de la psychanalyse, et pourquoi il n'était pas spinoziste. Pourtant, spinoziste, il était bien parti pour l'être. L'exergue de sa thèse de psychiatrie est la proposition 57 du livre III de l'*Ethique*. Ça avait déjà dû le faire mal voir, encore que les psychiatres de l'époque n'avaient pas perdu le sentiment de ce qui les liait à l'élaboration philosophique. En exergue de sa thèse sur la paranoïa, Lacan met donc cette phrase de Spinoza écrite en latin : *« Quilibet unius cujusque individui affectus tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt »*, c'est-à-dire : *« Tout sentiment de l'un diffère du sentiment d'un autre, autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. »* C'est déjà, si l'on veut, une préférence de structure qui, rapportant l'*affectus* d'un sujet à son *essentia*, introduit une distance du phénomène à la structure. Mais c'est aussi bien une référence qui insiste – disons-le ainsi – sur l'individualité de l'Un et, on peut le dire, sur son incommunicabilité.

Cette thèse de Lacan sur la paranoïa est d'inspiration jaspersienne. À l'époque, Lacan se dit lui-même inscrit du côté où l'on élabore le sens dans la clinique. Eh bien, dans une telle zone d'inspiration jaspersienne, cet exergue détonne, puisque mettre le sens au poste de commandement de la clinique, c'est bien prendre comme règle la compréhension, ce que Jaspers appelait la relation de compréhension. À l'époque, Lacan valide cette relation, et c'est ce qui donne un aperçu sur la valeur à reconnaître à sa diatribe anti-jaspersienne dans son Séminaire des *Psychoses*. Vous savez qu'il écarte d'emblée, comme étant une embrouille à ne pas commettre dans la clinique, la relation de compréhension au sens de Jaspers. Et, s'il le dit si fort et si fermement, c'est parce que c'est, en fait, au Lacan de sa thèse qu'il répond et objecte. Nous vérifions là, encore une fois, la pertinence de ce que j'appelais « Lacan contre Lacan ». Cette autoréfutation permanente constitue l'enseignement de Lacan. On en a là, entre sa thèse et le Séminaire III, une illustration patiente.

Cette orientation jaspersienne pourrait paraître au contraire indiquer la communicabilité : de l'un à l'autre, la conséquence est bonne. L'exergue spinoziste détonne donc, puisqu'elle insiste sur la différence des essences entre les deux. Elle vaut déjà, si l'on veut, comme un *caveat*, un *faire attention* à la compréhension, un *faire attention* à ne pas se prendre pour l'Autre, et ce, en considérant l'essence d'un autre dans ce qu'elle a de distincte de celle de tout autre.

Mais ceci, c'est ce que moi, je prête à Lacan dans cet usage de Spinoza. En effet, cet usage reste problématique et énigmatique dans sa thèse, puisque cette citation placée au départ reste sans commentaire. Il pourrait paraître plus simple d'y voir une allusion à la définition spinoziste du désir. En effet, puisque dans cette citation il est question de sentiment, il y a lieu de rappeler qu'en fait, pour Spinoza, tous les sentiments se rapportent au désir, à savoir que le désir de l'un n'est précisément pas le désir de l'autre. Si c'est ainsi que doit se lire cette citation, on pourrait ici vérifier une fois de plus que la proposition que Lacan martelait au début de son enseignement, à savoir que le désir est le désir de l'Autre, montre que c'est encore à lui-même qu'il l'objecte. Pourquoi ne penserait-on pas qu'un Lacan hégélien ferait objection à un Lacan spinoziste ? – le Lacan hégélien formulant que le désir est le désir de l'Autre, et le Lacan spinoziste formulant, au contraire, que le désir de l'Un n'est pas le désir de l'Autre.

Que tous les sentiments se rapportent au désir, ça comporte que le désir est la nature de l'essence de chacun. On s'est volontiers appuyé sur cette proposition de Spinoza, pour voir en lui un précurseur de la pensée de la vie, voire, à la limite, un précurseur de Schopenhauer. On trouve en effet, dans le livre IV de l'*Ethique*, la proposition 18, à savoir que *« le désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être ».* On voit tout de suite que ça s'accorderait mal avec la pulsion de mort qui, elle, dit le contraire. Pour le dire en court-circuit, je dirai que, si cette formule avait pour nous une pertinence, ce serait bien plutôt s'agissant de la fonction du symptôme. Que l'homme s'efforce de persévérer dans son être, rien n'est moins sûr. Nous, nous sommes plutôt à considérer qu'il s'efforce de persévérer dans son manque-à-être. Cette formule de Spinoza vaudrait donc pour le symptôme. Nous pouvons même dire que le symptôme, à la différence de l'inconscient, s'efforce de persévérer dans son être.

C'est une erreur de faire de Spinoza, à partir de cette formule, un précurseur de la théorie du désir. D'abord parce que le désir, tel que nous le rencontrons dans l'expérience analytique, est le désir de l'Autre. Par là, nous démentons l'exergue choisi par Lacan. Ensuite parce que le désir n'est pour Spinoza qu'un des modes du penser. Son mot pour désir est *cupiditas*, et il en fait précisément un *modus cognitendi*, un mode du penser. À cet égard, le désir est subalterne. C'est ce qu'il formule de façon limpide dans l'axiome 3 du livre II de l'*Ethique*, à savoir que les modes du penser, y compris le désir, dépendent de l'idée. Je vous donne le texte de cet axiome : *« Il n'y a de modes du penser, comme l'amour, le désir ou tout ce qui peut être désigné du nom de sentiment de l'âme, que s'il y a dans le même individu, l'idée de la chose aimée, désirée. »* Spinoza prend comme axiome que tous les modes du penser, dont le désir, dépendent de la présence d'une idée. Et il précise *: « Mais nous pouvons avoir une idée sans pour cela n'avoir aucun autre mode du penser. »* Nous pouvons avoir une idée, une idée de la chose, sans le désir. C'est en quoi la définition de l'essence de l'homme par le désir peut être dite subalterne, subalterne par rapport à une définition de l'essence de l'âme par la connaissance, par l'idée.

C'est en quoi Lacan, à la fin du Séminaire XI, est parfaitement justifié d'évoquer Spinoza comme ayant précisément inscrit le désir dans la dépendance des attributs divins, dans la dépendance d'un Dieu réduit à l'universalité du signifiant. À cet égard, si Lacan n'est pas spinoziste, c'est précisément parce que

Spinoza réduit le champ de l'Autre divin à l'universalité du signifiant. Il forme le signifiant en univers, un univers où il n'y a pas de place pour une cause qui ne serait pas purement signifiante. Au fond, pour Spinoza, tout a une cause. On peut même soupçonner que l'intérêt imminent que Lacan a eu pour l'instance de la cause, lui soit venu de son intérêt pour Spinoza qui, de bout en bout, à un langage de causalité. Mais la cause spinozienne est précisément une cause réductible au signifiant, une cause qui élimine l'objet *a*.

C'est même par là que Spinoza mérite une révérence que Lacan a toujours marquée à son endroit. Je viens de mentionner qu'il termine son Séminaire XI sur Spinoza, mais vous savez sans doute que ce Séminaire, il l'a aussi bien inauguré par Spinoza, en se comparant lui-même à lui, au moins en ceci que Spinoza s'est trouvé banni, placé hors de la communauté juive par un acte décisif, sans possibilité de retour, et que, de la même façon, Lacan s'est vu mis hors de la communauté analytique par une sorte de bulle, que j'ai eu jadis le plaisir de retrouver et de publier, il y a maintenant dix ans, dans un recueil qui s'appelle *Excommunication*. Le résultat de ce rejet et de faire ex-sister celui qui en est l'objet. Pour le dire clairement, c'est une forclusion.

Mais la référence de Lacan à Spinoza ne tient pas seulement à cette comparaison que Lacan a risquée. Elle tient précisément à ceci, qu'il distingue Spinoza comme celui qui a su résister à l'attrait du sacrifice, à l'exigence du sacrifice. Et pour cause, si je puis dire, puisqu'il n'y a de place dans son système, dans son *Ethique*, pour aucune part perdue. Du fait de l'exercice du signifiant, il ne s'ensuit aucun retranchement, aucune perte. À cet égard, on pourrait dire que ce qui a toujours paru exorbitant dans son système, c'est que, même si chez lui le symbolique fait part à l'imaginaire – on y trouve une doctrine non de l'imagination mais bien de l'imaginaire – son système ne fait en même temps aucune part au réel. Pour faire équivaloir la nature à l'Autre du signifiant, il faut bien que rien n'y soit extérieur.

C'est ce qu'implique le *mos geometricus* de Spinoza. Vous savez que son système, dans son ouvrage de l'*Ethique*, se donne *more geometrico*, c'est-à-dire à la façon géométrique, ce qui veut dire à la façon d'Euclide, par définitions, axiomes et propositions qui sont démontrés par théorèmes, avec à l'occasion des corollaires et des scolies qu'il commente. Ce n'est pas pour lui un artifice de présentation. Il y a, au contraire, la notion d'une appartenance tout à fait essentielle de la géométrie à la métaphysique. Il en reste quelque chose chez Lacan quand il met ses noeuds au tableau. Il y a chez lui un *more topologico* qu'il n'a jamais voulu réduire à un artifice de présentation. Il considérait, au contraire, que ça représentait la chose même. Si son spinozisme premier a des surgeons, c'est bien dans cette prévalence qu'il a donnée à l'objet logique et à l'objet mathématique. Mais là encore, d'une tout autre façon, car prendre la géométrie pour modèle s'accompagne chez Spinoza d'une dépréciation de l'arithmétique, et précisément du nombre dont il ne fait qu'une entité imaginaire, qu'un auxiliaire de l'imagination, et non pas un réel.

Je ne vais pas entrer dans les arcanes de Spinoza, puisque je craindrais de vous fâcher assez vite, mais je voudrais tout de même indiquer ce que comporte cette réduction de Dieu à l'universalité du signifiant.

Pour Spinoza, cette réduction comporte que la métaphysique ait à se construire comme une géométrie. La géométrie euclidienne, il l'entend à partir de

Hobbes, il l'entend telle que Hobbes l'a reformulée. Là aussi, il serait un peu long d'entrer dans ce qui s'est produit de tout à fait remarquable en Angleterre au XVIIe siècle, à savoir l'effort pour reformuler la géométrie d'Euclide. Spinoza, lui, n'a pas pris comme repère la linguistique structuraliste, il n'a pas pris Saussure réformé par Jakobson, comme Lacan l'a fait dans les débuts de son enseignement. Il a pris Euclide réformé par Hobbes, dans le sens d'accentuer que la géométrie est une construction. La géométrie construit, ce qui veut dire que les objets qu'elle traite, qu'elle présente, et sur lesquels elle démontre ses théorèmes, ne sont pas donnés mais par elle construits et générés en toute clarté. De telle sorte que l'entendement géométrique forme devant vous les être dont il traite sans rien recevoir de l'extérieur, et que c'est parce qu'il les forme devant vous qu'il peut les connaître. Ce n'est pas simplement qu'il vous présente un être, ce n'est pas simplement qu'il vous signale qu'il existe, mais c'est qu'il vous en donne la cause. Quand le géomètre dit ce qu'il entend par le cercle, à savoir une figure produite par une droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile, on peut dire qu'une telle définition est sans doute une définition de dictionnaire, une définition du nom. Mais c'est en même temps une définition de la chose, puisque la chose est générée par cette formule signifiante. C'est donc une définition de chose qui est donnée par la cause elle-même. Connaître vraiment au sens de Spinoza, c'est connaître par les causes.

À cet égard, c'est lorsqu'une définition ne se contente pas de signaler une chose mais nous donne la génération de la chose elle-même – et c'est pourquoi on parle des définitions génétiques de la géométrie – qu'elle nous explique à ce moment-là ce que Spinoza appelle l'essence intime de la chose. C'est ça que Spinoza, avec sa rigueur digne d'un psychotique – je me garde bien de faire ce diagnostic – prend pour repère, pour norme. Il prend pour norme cette cause qui est transparente. Il prend pour norme cette cause entièrement transparente au signifiant, constituée par le signifiant lui-même. Du coup, dire de Dieu qu'il est *causa sui*, qu'il est cause de soi, n'est pas du tout mettre en avant un mystère, mais au contraire dissiper tout mystère dans l'Autre. C'est affirmer que Dieu est de part en part compréhensible, qu'il est aussi compréhensible que le triangle ou le cercle, et que l'on peut, si l'on s'est donné la bonne définition de Dieu par la cause, le déduire avec la même sûreté qu'en géométrie.

Il faut voir l'extrême de ce que comporte cette réduction que Spinoza fait à l'universalité du signifiant sous les espèces de la géométrie génétique. Ça comporte que c'est là, pour lui, le modèle même de la création. La création, c'est une déduction. C'est pourquoi on n'a pas, à proprement parler, une création dans le système de Spinoza, mais une déduction. Ce qui est le rapport de la cause et de l'effet est chez lui ramené au rapport du principe à la conséquence : le causé se réduit au conclu. Les effets ne sont que des propriétés au sens géométrique. S'il y a un système comportant une articulation signifiante où l'on ne peut plus mettre en évidence l'achoppement de la cause, s'il y a un système sans lapsus, c'est bien celui de Spinoza. C'est toujours ce qui a dérangé quant à son *Ethique*, au moment même où elle pouvait être admirée. C'est que le conclu, c'est-à-dire ce qui s'ensuit du signifiant, ce qui s'ensuit d'une pure articulation signifiante, absorbe la cause.

D'où, précisément, la transparence de l'Autre, et aussi bien sa complétude. Dieu ne vous demande aucun sacrifice, il ne vous demande que de conclure.

C'est en cela qu'est cohérente la proposition de Spinoza que l'entendement humain et l'entendement divin sont les mêmes, sont de même nature, même si l'entendement divin dépasse infiniment en quantité l'entendement humain. Quand je sais le vrai comme il faut le savoir, quand je le sais par les causes, quand je le sais par une idée adéquate, je le sais comme Dieu le sait. La conséquence, c'est que, dans cette sphère-là, je ne fais qu'un avec Dieu. Le Un de l'union est là pensable. C'est ce que Spinoza appelle, sans aucune complaisance mystique, la béatitude. Il s'agit d'une béatitude fondée sur le signifiant. Quand je manie le signifiant comme il convient, c'est-à-dire en contenant l'imagination, je le manie comme Dieu, comme l'Autre.

Il faut voir que c'est bien là que le *cogito* n'a pas sa place. Le *cogito* cartésien, avec l'achoppement qu'il comporte, a continué d'aimanter les commentateurs à travers les siècles. Où est le tour de passe-passe de ce *cogito* ? C'est bien là ce qui est aujourd'hui, non pas impensable, mais mal pensé. Spinoza, quand il s'applique, avant l'*Ethique*, à tenter d'axiomatiser Descartes, dans un ouvrage intitulé *Principes de la philosophie de Descartes*, il retraduit le *cogito* et en donne ce qui est pour lui la bonne formule, à savoir : *« Ego sum cogitans »*, c'est-à-dire *« Je suis pensant. »* Et dans l'*Ethique*, on ne trouve plus que cette formule : *« L'homme pense. »*

En transcrivant de cette façon le *cogito* cartésien, Spinoza nous ramène à Lacan, quand celui-ci retranscrit le *cogito* sous cette forme : *« Je suis ce qui pense : "donc je suis". »* Cette retranscription, elle consiste à faire quoi ? Elle consiste à rétroposer, à poser en arrière, un *Je suis* distinct du *Je suis* conclu. Le *Je suis* comme conclu, c'est le *« Je pense, donc je suis »*. L'opération de Lacan, c'est de faire apercevoir que ce *Je suis* de conclusion ramène à un *Je suis* antérieur, à un *Je suis* d'existence, tandis que le *Je suis* qui est régi par le *donc* est seulement un *Je suis* de sens. Le *donc*, le *donc* conclusif, est en fait le hoquet d'une cause qui ne se trouve pas là résorbée entièrement dans le signifiant. Ce *donc* est comme la marque de la cause qui divise le *Je suis* d'existence et le *Je suis* du sens.

C'est là que s'installe l'expérience analytique. Elle s'installe quand on déplie l'apparente simplicité du *cogito*, qui fait valoir un moment privilégié où la conscience et le sujet coïncident, mais qui ne peut s'étendre à l'ensemble de ce dont il y a conscience. C'est entre existence et essence que s'inserre l'expérience analytique. Lacan l'illustre d'un exemple pris à Freud, un exemple qui concerne la castration : *« J'ai l'angoisse de la castration en même temps que je la tiens pour impossible. »* C'est là que se trouve mis en valeur le hiatus d'une existence et d'un sens. Sous les espèces de l'angoisse, c'est bien un *Il y a* qui s'impose à moi, mais à quoi je ne peux donner aucun sens dans l'ordre de la démonstration. *« Ça n'empêche pas pour autant d'exister »*, comme le disait Charcot. Vous savez que cette phrase est restée dans les oreilles de Freud.

Le hiatus du sens et de l'existence est mis là en valeur et il est répercuté à tous les étages de la structure du sujet. C'est ce que Lacan nomme la refente principielle du sujet. Cette refente du sens et de l'existence est au principe. Elle est au principe, mais on voit bien que la conséquence est telle, qu'elle ne peut nullement absorber la cause. La cause se trouve là rebelle. Cette refente, cette refente du *cogito* modifié et divisé entre existence et sens, c'est comme l'esquisse – Lacan dit : premier jet – du refoulement originaire.

C'est de là que je saute à ce qui concerne toujours la castration mais selon un autre mode que celui du refoulement, à savoir la forclusion. Je vous prie de noter que ce que je viens de reprendre de Lacan, c'est la castration articulée au refoulement. Ça n'a pas lieu de surprendre, sinon à relever que l'introduction de la forclusion par Lacan, porte également sur la castration. Il y a quelque chose qui s'est trouvé masqué, oublié, par la prégnance du syntagme de *forclusion du Nom-du-Père*. Ce syntagme, il s'agit précisément de le défaire, de le rendre mobile.

Vous savez que c'est à partir d'un passage du cas de l'Homme aux loups que Lacan identifie la forclusion au terme de *Verwerfung* employé par Freud, et qu'il traduit d'abord par retranchement. On pourrait dire qu'il s'agit là d'une forclusion de la castration. La castration, le sujet n'en a rien voulu savoir au sens du refoulement, dit Freud. À cet égard, Lacan amène la forclusion – notez-le – comme un exemple d'intersection, d'interférence entre le symbolique et le réel. Alors qu'il est encore dans son tout premier usage des catégories du symbolique, de l'imaginaire et du réel, c'est là qu'il met pour la première fois en jeu une fonction qui conduit du symbolique au réel, et qui a lieu de nous retenir tout spécialement, puisque la fonction du symptôme est une fonction qui va du symbolique au réel, et sans médiation imaginaire. Nous trouvons plus que les prémisses de cette fonction dans la forclusion de la castration.

Nous trouvons le premier fonctionnement de la forclusion à propos de l'hallucination de l'Homme aux loups. Nous y trouvons même l'occasion d'affiner notre concept de l'existence. En effet, traditionnellement, depuis ce texte de Lacan, on rapporte la forclusion à l'absence du jugement d'existence. Là, Lacan est spécialement proche du texte de Freud qui, en effet, parle du retranchement de la castration, au point, dit-il, que *« par là on ne peut dire que fut proprement porté aucun jugement sur son existence, mais [qu]'il en fut aussi bien que si elle n'avait jamais existé »*. Vous trouvez cette citation de Freud page 387 des *Ecrits*.

Mais est-ce que l'existence n'a lieu de figurer pour nous que flanquée de son jugement, c'est-à-dire comme racine du jugement d'attribution ? Il est clair que lorsqu'on parle de la *Bejahung* comme jugement d'existence, il s'agit de l'existence au sens symbolique. Ça veut dire que la castration ne s'est pas trouvée inscrite au lieu de l'Autre. Mais est-ce que cette inexistence comme symbole épuise ce qu'il en est de l'expérience ? Dire que c'est comme si la castration n'avait pas existé, ça veut dire que le sujet est là comme identique à son existence et qu'il ne peut pas dire un *Je suis*. Il ne peut pas dire : *donc, je suis*. Et c'est alors que dans l'hallucination, il cause tout seul.

Mais ce qui est ici aussi isolé, c'est l'ex-sistence de la cause. Elle est isolée de toute prise par le signifiant. C'est en quoi le Dieu de Schreber, à la différence de celui de Spinoza, demande un sacrifice. Pas n'importe lequel. Il lui demande dans le réel le sacrifice de sa virilité. La castration non existante au niveau symbolique se retrouve comme réel-cause, dont la réalité de Schreber a à s'arranger. Il s'en arrange sous les espèces de son fantasme. À partir de ce réel comme cause, il doit remanier le monde d'une façon qui tienne. Il arrange son fantasme de telle sorte qu'il puisse accommoder ce réel.

Nous prenons donc l'analyse lacanienne de l'hallucination de l'Homme aux loups comme repère, et nous y voyons que nous avons une forclusion qui est

mise en évidence sans aucune référence au Nom-du-Père. Référence est seulement faite à la castration, ou plutôt à deux modes de la castration : inexistante au niveau symbolique, existante au niveau réel.

Vous savez que dans cette construction, Lacan, d'une façon assez surprenante, ajoute, à côté de l'intersection directe, un second mode d'intersection du symbolique et du réel. À côté de l'hallucination, il place curieusement *l'acting-out*. Pas n'importe lequel, mais celui sur lequel il reviendra par la suite avec le trop fameux exemple de l'Homme aux cervelles fraîches. L'analyse s'en conclut par l'aveu que fait le sujet : après ses séances, il va volontiers regarder le menu des restaurants où il a l'habitude de manger des cervelles fraîches. Mon objet n'est pas de reprendre une fois de plus ce cas, mais de mettre l'accent sur la forclusion qui est à l'œuvre dans cet *acting-out*. Cette forclusion, on ne la reconnaît pas comme telle, puisque, là encore, Lacan parle de retranchement pour traduire *Verwerfung*. Mais ce qu'il implique pourtant comme causal dans cet *acting-out*, c'est très précisément une relation orale primordialement retranchée, c'est-à-dire forclose. Ce qu'il met donc en fonction dans cet *acting-out*, c'est un objet, un objet *a* en tant que n'ayant pas été pris par un jugement d'existence, en tant que n'ayant pas été tamponné par le signifiant.

La dernière fois, je disais qu'il y avait lieu de passer d'une forclusion restreinte à une forclusion généralisée, de la forclusion du Nom-du-Père à la forclusion d'autres termes. Eh bien, il est clair que c'est précisément ce que fait Lacan dès sa réponse à Hippolyte. Nous pouvons aller, dans cette structure formalisante que nous faisons, jusqu'à noter l'articulation, le rapprochement, qui paraît saugrenu, de l'hallucination et de l'*acting-out*, et saisir que le premier exemple de forclusion porte sur (-φ) et le second sur petit *a*. Ces deux termes mettent en évidence, dans le réel, une cause qui ne se laisse pas réduire au sens, à l'articulation de principe à conséquence.

À cet égard, c'est dans la même ligne que s'inscrit ce que j'ai mis en évidence la dernière fois à propos du début de la « Question préliminaire », à savoir l'exemple dit de l'injure : *Truie !* En effet, là aussi, de façon parfaitement conforme à cette articulation, c'est l'objet indicible qui est rejeté dans le réel, à savoir ce qui attient à la méchante voisine primordialement envahissante, et où nous n'avons pas de mal à reconnaître l'incidence de la jouissance. C'est là qu'on vérifie que, de la place où il est forclos, cet objet cause tout seul, et précisément dans l'injure hallucinatoire. Cet objet qui n'a pas de nom se trouve ex-sister. L'injure garde toute son opacité, puisqu'elle indexe en court-circuit cette ex-sistence qui n'a pas de nom. À cet égard, comme le dit Lacan, elle est ce qui se dit quand on est à court de signifiants, elle est ce qui se dit pour désigner ce qui ex-siste de l'être de l'Autre. Spinoza, son Dieu, il ne l'appelle pas du nom de truie, il l'appelle *natura*. Néanmoins, tout le monde a pris ça comme une injure faite à Dieu.

Nous isolons donc cette forclusion de l'objet, qui nous force alors à resituer la forclusion du Nom-du-Père. Cette forclusion du Nom-du-Père ne désigne la forclusion que sur son versant signifiant. Il faut bien le voir. Ça ne nous dit pas sous quelle forme le forclos reparaît dans le réel. À cet égard, le Nom-du-Père, nous le situons par son effet de signification, cet effet de signification que Lacan a appelé la signification du phallus. Cette signification du phallus, c'est une civilisation de la jouissance. C'est ce qui fait que vos voisins ne sont pas

trop envahissants à votre égard, c'est ce qui fait que des distances soient possibles pour vous, c'est ce qui organise la vie sociale, qui est faite de toute une série de paliers, du palier de votre maison jusqu'au palier plus élaboré du forum ou de l'université. Tout cet étagement est permis et mis en place, parce que le Nom-du-Père admet et formule un certain jugement d'existence concernant la jouissance. Ce jugement d'existence concernant la jouissance, c'est ce qu'on appelle, dans la psychanalyse, le phallus.

La formule canonique de Lacan concernant le Nom-du-Père, c’est ce qui permet au sujet d'identifier la cause du désir de la mère :

$$\frac{\textbf{Nom-du-Père}}{\textbf{Désir de la mère}} \quad \frac{\textbf{Désir de la mère}}{\textbf{Signifié au sujet}}$$

$$\textbf{NP}\ \frac{\textbf{A}}{\textbf{Phallus}}$$

Mais cette opération signifiante peut ne pas avoir lieu. Ça peut se repérer, à la suite de Lacan, dans ce qu'on appelle les phénomènes intuitifs, dans le sentiment du sujet qu'il y a une signification qui le concerne, alors qu'il ne sait pas dire laquelle – moment toujours isolable du déclenchement de la psychose. C'est pour nous effectivement traductible par le transfert de ce *x* au réel. Ce qu'on appelle phénomènes intuitifs, c'est le *x* valant comme effet de signification dans le réel. C'est ce qui a été repéré par des cliniciens sous le nom de signification énigmatique. C'est le paradoxe d'un effet de signification anticipant sur son développement, c'est-à-dire un effet de signification qui vaut comme une réponse du réel. À mesure même du vide qui est à la place du développement significatif, l'effet de signification est d'autant plus certain. C'est la certitude de la signification énigmatique.

Ce terme de certitude que Lacan emploie, il est bien fait pour éclairer le *cogito*. Le secret du *cogito*, c'est une forclusion. Ça légitime ce que Lacan a pu dire du discours de la science comme étant relatif à une forclusion, c'est-à-dire un rejet d'existence, par rapport à quoi le sens comme développement de signification est tout à fait en retard. Ce qu'on appelle le délire de Schreber, c'est un effort de sens pour rattraper cet effet de signification énigmatique. À cet égard, on peut dire que toute philosophie est aussi bien justiciable de cette définition, mais à ceci près, qu'elle prend en compte la science, la science qui opère effectivement des interférences du symbolique sur le réel. C'est même à partir de moment où la science opère ces interférences, qu'on est sûr que ce n'est pas du délire. C'est l'envoi des petits satellites autour de la terre qui nous assure de la loi de la gravitation newtonienne. À cet égard, la fonction du symptôme, celle par laquelle nous notons les interférences du symbolique dans le réel, elle est, dans cette généralité que nous lui accordons, d'une importance primordiale.

Je passe sur le Un-père dont Lacan a noté l'intrusion au départ de la psychose. Cet Un-père est réel et il est à distinguer du Nom-du-Père comme symbolique. Ça nous indique déjà ce décalage, ce transfert de dimension que j'évoquais, et dont le Un fait problème si on ne le conçoit que du symbolique. C'est

Un-père a eu pour fonction de faire croire que c'est lui qui, de la forclusion du Nom-du-Père, reparaissait dans le réel. Est-ce que le Un-père forclos du symbolique reparaît dans le réel ? Eh bien, je ne le crois pas. Je ne crois pas que ce soit là ce qu'implique la logique même de la forclusion. Ce qu'implique cette logique, c'est au contraire que reparaisse dans le réel une jouissance qui déborde tout jugement d'existence. L'existence d'une jouissance réapparaît dans le réel, une jouissance en tant qu'elle est d'abord séparée de tout sens. L'effort de Schreber est bien de faire sens de cette jouissance. C'est une jouissance qui comporte évidemment une horrible souffrance, et tout son problème, à Schreber, c'est de finaliser cette jouissance. C'est quand on est, comme Spinoza, à l'aise dans un univers où le causé se réduit au conclu, que l'on peut se passer des causes finales. C'est là que Spinoza mérite révérence d'avoir été celui qui a exclu tout finalisme de la philosophie. Spinoza exclut toute finalité de sens. Mais dans un univers qui comporte une cause dans le réel, on n'arrive pas à s'en tenir là. C'est dommage, et il est certain que Lacan en a gardé comme une nostalgie, justement dans ce qui peut être chez lui la dévalorisation de la pensée entendue comme cogitation imaginaire.

À cet égard, il faut quand même que j'indique ce qui se modifie de cette mise en place, pour que nous saisissions le père dans son ex-sistence. Tout l'effort de Lacan dans sa « Question préliminaire », c'est d'inscrire le Nom-du- Père dans l'Autre. Sans doute n'est-ce pas un signifiant comme les autres, mais tout le concept de forclusion que Lacan élabore alors, implique que le Nom-du-Père est normalement élément de l'Autre, quitte à introduire la différence entre l'Autre de la loi et l'Autre du langage. Le Nom-du-Père n'ex-siste pas à l'Autre, il est dedans. Corrélativement, dans cette construction, le phallus est une signification.

Les choses sont différentes quand ce n'est pas du phallus comme signification qu'il s'agit, mais du phallus comme signifiant, c'est-à-dire quand Lacan l'écrit comme une fonction : $\Phi(x)$. Cette fonction, en tant qu'elle prend pour argument le sujet, définit un espace, définit un universel du signifiant *: pour tout x.* Moyennant quoi, se dégage un lieu d'ex-sistence du sujet, que Lacan rapporte cette fois-ci au Nom-du-Père :

$$\forall x\ \Phi x$$

Là, nous sommes passés de son élaboration princeps sur la forclusion du Nom-du-Père dans la « Question préliminaire », à l'élaboration que nous pouvons dater de « L'étourdit ». Nous sommes passés d'un Nom-du-Père foncièrement dedans, dans l'Autre, à un Nom-du-Père statutairement hors.

Il y a là une différence majeure qui est à reporter sur la doctrine de la forclusion. En effet, le thème même de la forclusion du Nom-du-Père n'a de sens et de valeur que de sa position de départ interne. L'autre construction est toute différente, puisqu'elle pose d'emblée cette instance en position d'ex-sistence. À cet égard, il faut soigneusement distinguer le jugement d'existence et le quanteur d'existence. Dans la première élaboration de Lacan, ce qui supplée au non-rapport sexuel, c'est le Nom-du-Père. Dans la deuxième opération, il n'est pas anodin de poser que c'est le phallus, la fonction phallique, qui supplée au

non-rapport. Ça laisse la fonction de l'instance du Nom-du-Père dans une tout autre position.

Quand la forclusion se substitue au refoulement, ce qui se substitue à l'effet de signification phallique, c'est la réponse du réel. Là où il y a refoulement, il y a effet de signification. Là où il y a forclusion, il y a réponse du réel, et cette réponse n'est plus de l'Autre. Quand il y a réponse du réel, c'est-à-dire une fonction d'ex-sistence à l'œuvre, nous ne trouvons plus à indexer de la même façon, c'est-à-dire par l'Autre, cette réponse du réel. Là encore, tout l'effort de Schreber est de parvenir à raccorder la réponse du réel à l'Autre, et c'est ce qui prend la forme même de son délire.

Si on rapporte cette réponse du réel à l'Autre, il faut mettre en jeu, non pas un signifiant ayant effet de signification, mais un signifiant asémantique, qui est une lettre et non pas un signifiant ayant effet de signification. C'est là que nous pouvons et que nous devons placer, dans toute sa généralité, le statut d'une fonction ayant effet d'ex-sistence, c'est-à-dire une fonction qui comporte comme effet une réponse du réel.

Nous devons d'abord distinguer, s'agissant de l'inconscient, le signifiant sémantique, celui qui a un certain nombre d'effets, des effets de formation, des effets qui émeuvent l'inconscient. Les formations de l'inconscient – le rêve, le lapsus, le mot d'esprit – se caractérisent par leur inconsistance, leur fugacité. Elles se caractérisent au fond par leur opposition au symptôme. Nous rapportons sans doute le symptôme à l'inconscient, mais nous ne pouvons pas le rapporter à l'inconscient comme l'une de ses formations, ne serait-ce que parce que le symptôme a une consistance. À cet égard, le symptôme relève d'une fonction d'ex-sistence. C'est par quoi se trouve justifiée, dans le cheminement même de l'enseignement de Lacan, cette fonction d'ex-sistence et le décrochage du symptôme qui se place alors au niveau du réel.

C'est de là que Lacan peut poser cette question : *« Qu'est-ce qui de l'inconscient fait son ex-sistence ? »* C'est une question qui peut être posée s'agissant de l'hallucination. C'est la question même qu'on se pose s'agissant de l'hallucination. Qu'est-ce qui de l'inconscient fait ex-sistence de l'hallucination dans le réel ? C'est aussi bien ce qui peut être posé à propos de l'*acting-out.* La réponse à laquelle nous nous arrêtons, c'est que c'est la fonction du symptôme qui généralise la fonction de la forclusion, c'est-à-dire l'interférence du symbolique dans le réel. C'est en quoi on peut même dire que le réel n'est rien d'autre qu'une réponse du symptôme. Lacan l'a formulé : *« Le réel, c'est ma réponse symptômale. »* C'est en quoi le réel – et c'est ce que mettent en valeur les nœuds de Lacan – est l'Autre du sens. Reste alors à saisir comment apprivoiser le symptôme à partir, non pas du sens, mais de l'équivoque.

De là et pour terminer, je me permettrai de dire que dans le recours aux noeuds, je ne vois rien qui restituerait une place primordiale à l'imaginaire. Au contraire, ce qui est le fondement même du recours aux nœuds borroméens, c'est l'incidence directe, sans médiation, du symbolique dans le réel. Et si l'on veut appeler ça le primat du symbolique, et bien, quant à moi, je n'y vois pas d'inconvénient.

À la semaine prochaine.

XXIV

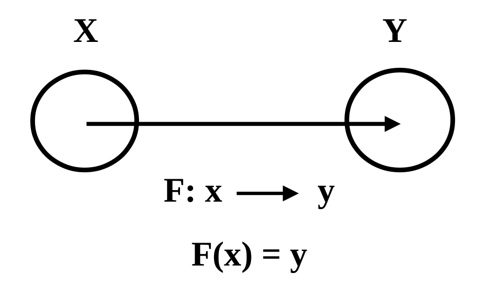
CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 10 JUIN 1987

La formule du symptôme que nous tentons de saisir est une formule fonctionnelle. Ça nous demande de nous interroger sur ce qu'est une fonction. On peut en faire l'histoire. C'est une invention tardive, puisqu'on la date de la fin du XVIIIe siècle. C'est une invention de Leibniz qui l'a introduite en géométrie quand il a eu à rendre compte du fait que la longueur de certains segments *dépend* de la position de lignes qu'on obtient à partir de courbes. C'est là l'occasion où Leibniz a été amené à écrire le mot latin de fonction.

On a très vite généralisé cette fonction. On l'a généralisée à tous les cas où l'on rend compte de quantités ou d'expressions qui sont dépendantes. On a très vite écrit, après Leibniz, la formule canonique de la fonction F(x). C'était en 1734. C'est de là que ça a trouvé son usage en mathématique. Je passe sur l'histoire de la notation fonctionnelle qui a eu des usages différents selon les disciplines mathématiques. Je passe sur cette histoire, qui est à faire, pour en venir à l'usage et au sens de ce terme aujourd'hui, avec l'idée de saisir pourquoi le langage fonctionnel a été utilisé par Lacan en psychanalyse, pourquoi nous avons, nous, à l'utiliser, et quelle est sa place exacte dans la psychanalyse.

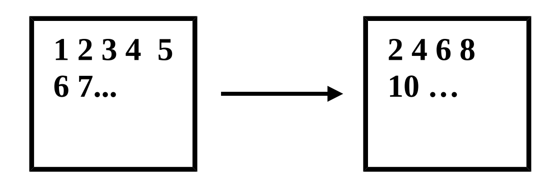
Aujourd'hui, on emploie le mot de fonction, au niveau de la théorie des ensembles, comme équivalent au terme d'application, et pour désigner le plus souvent une correspondance biunivoque, ou au moins univoque, d'un terme d'un ensemble au terme d'un autre ensemble. On peut aussi employer le mot de fonction avec un sens plus large, c'est-à-dire comme une correspondance générale, multiple, multivalente et non pas seulement univoque. Ceci est fait pour nous faire réfléchir et pour nous montrer la place précise où nous sommes conduits quand nous avons recours au terme de fonction, terme qui désigne un moment de liaison, un rapport d'un ensemble à un autre, et des éléments d'un ensemble aux éléments d'un autre.

Ce qui justifie toujours l'emploi du terme de fonction, c'est qu'on ait deux ensembles, X et Y, et qu'on établisse une corrélation entre l'élément de l'un et l'élément de l'autre. On définit la fonction comme ce mode de connexion. L'élément *x* de l'ensemble X, nous permet de calculer l'élément *y* de l'ensemble Y. C'est un mode de calcul qui nous permet, ayant *x* et lui appliquant la fonction, d'obtenir le terme *y* :



F(x) = y

La fonction est utile à partir du moment où *x* et *y* désigne des variables. Qu'est-ce que c'est, une variable ? C'est une lettre, par exemple la lettre *x*, à laquelle on peut substituer le nom, la désignation, d'un élément de l'ensemble X. À cet égard, cet ensemble X est le domaine de la variable. Chacun de ses éléments est une valeur distincte de la variable. Vous avez l'ensemble X constitué des nombres 1 à 10. Leur nom propre, c'est 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10, et donc X peut prendre la valeur 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10. Si la fonction est une fonction de doublement, vous aurez, dans le domaine de la variable : Y : $1 \times 2 = 2$, puis 4, puis 6, etc. Je crois que c'est suffisamment élémentaire pour que ça ne paraisse pas dif-ficile



Évidemment, là, les chiffres sont des symboles qui sont distincts des lettres, puisque chacun de ces signes est une constante : ils ne varient pas. Mais disons qu'à partir du moment où vous avez un domaine de départ et un domaine d'arrivée, les variables du domaine X sont indépendantes, tandis que celles du domaine Y sont dépendantes :

$$X\{1\ 2\ 3\ 4\} \longrightarrow Y\{2\ 4\ 6\ 8\}$$

Variables indépendantes
Domaine de départ

Variables dépendantes
Domaine d'arrivée

Ce rappel, que l'on ne peut pas faire plus élémentaire, justifie notre écriture du symptôme comme fonction, puisque nous écrivons en effet le symptôme comme l'*application* du symbolique dans le réel. Ce dont nous tentons de rendre compte, c'est du symptôme, certes défini à partir du symbolique, mais en tant qu'il a une incidence sur le réel :

$$\Sigma : S \longrightarrow R$$

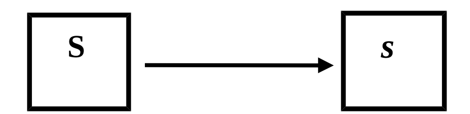
Je dis – pour l'avoir articulé précédemment – que cette formule que je viens d'inscrire est la base du nœud borroméen de Lacan. Ce n'est qu'à première vue que cette construction borroméenne repose sur l'équivalence du symbolique, du réel et de l'imaginaire. Sans doute ce nœud est-il fait pour mettre en valeur ce qu'ont en commun ces trois registres, mais le motif même de cette construction, ce par quoi elle se déchiffre, c'est cette incidence du symbolique dans le réel. Rien ne le montre mieux que ceci, que Lacan, après avoir introduit cette équivalence RSI, fait un Séminaire sur le sinthome, où se concentre la question à laquelle il avait voulu répondre par le biais même des nœuds. Cette base du nœud, c'est ce que j'ai nommé la forclusion généralisée, c'est-à-dire le pro-

blème en tant que tel de cette fonction nommée symptôme qui écrit l'incidence du symbolique dans le réel, et qui change le statut de l'inconscient.

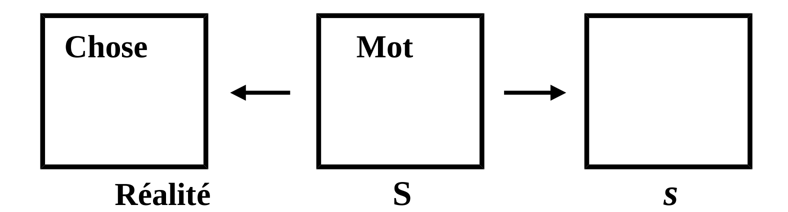
Ce nœud borroméen, Lacan le présente comme fait dans l'esprit du *mos geo-metricus*, dans l'esprit de la façon géométrique, ce qui est évidemment une ré-férence directe à Spinoza et qui justifie le petit développement que j'ai fait la fois précédente. C'est justement quand c'est simple et élémentaire, qu'il faut assurer ses pas. Je voudrais, en effet, faire apercevoir à quel point le recours au langage fonctionnel est foncier chez Lacan. Il est même pour nous au commencement même de son enseignement et de notre orientation dans la psychanalyse. On peut dire que la fonction est déjà présente dès que nous distinguons le signifiant et le signifié. Dès que nous écrivons le rapport du signifiant et du signifié, nous sommes justifiés d'avoir recours au langage fonctionnel.

$$\frac{\mathbf{S}}{\boldsymbol{s}}$$

Vous savez que Lacan présente cette écriture, qui est de lui, comme la mise en forme, en algorithme, de la linguistique de Saussure. La barre qui y figure n'est pas une barre de proportion. Ce n'est pas comme quand on écrit 1/2. C'est une barre qui sépare deux étages et qui, disons-le dans les termes de Lacan, renvoie au signifiant et au signifié comme à deux ordres distincts et séparés. Deux ordres distincts et séparés, c'est-à-dire deux ensembles. La question est de savoir comment l'un se rapporte à l'autre. Quel est le rapport entre ces deux ensembles ? La reformulation ensembliste de cette articulation est tellement présente dans l'esprit de Lacan, que, si vous vous reportez à son « Instance de la lettre », vous voyez bien qu'il amène aussitôt le terme de correspondance biunivoque du mot à la chose. Ça veut dire que la question est formulée du rapport de l'ensemble du signifiant et de l'ensemble du signifié,

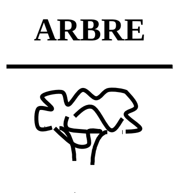


et que ce rapport complique ce qui serait la correspondance biunivoque du mot et de la chose, c'est-à-dire le rapport du signifiant à la réalité :

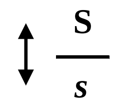


A tout mot correspondrait une chose et chaque chose aurait son nom. Or, ce qui est acquis, et bien avant Saussure, c'est qu'il n'y a pas de correspondance

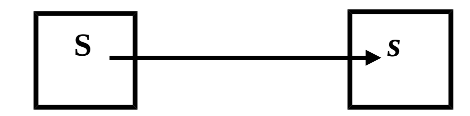
biunivoque d'un mot à la chose. À cet égard, Saussure pèche en nous présentant un schéma qui a l'air d'indiquer cette correspondance biunivoque. La distinction du signifiant et du signifié est faite justement pour la démentir :



Qu'en est-il alors du rapport de ces deux ensembles-là ? L'hypothèse qui semblerait correspondre au schéma de Saussure, c'est qu'il y aurait une correspondance biunivoque entre du signifiant et du signifié :



Mais la démonstration essentielle de « L'instance de la lettre », c'est qu'il n'en est rien, et que, si l'on se contentait de considérer ces deux univers comme parallèles, chacun étant saisi dans sa globalité propre, il n'y aurait plus le mystère du langage. La thèse de Lacan – j'espère qu'elle va vous apparaître là dans sa merveilleuse simplicité – c'est qu'au contraire *« le signifiant entre dans le signifié »*. C'est une thèse qui comme telle a toujours paru à l'oreille comme étant parfaitement mystérieuse, alors qu'elle articule exactement une correspondance fonctionnelle. Il y a un transport fonctionnel du signifiant dans le signifié :



C'est une formule qui est similaire à la forclusion, ou qui fait en tout cas partie de la même classe. J'expliquerai en quoi elle est cependant distincte, mais disons que ces deux formules sont comparables, qu'elles peuvent être comparées.

Quelle est la thèse basale de l'orientation de Lacan que nous suivons ? C'est que le signifiant est constituant du signifié, c'est-à-dire que l'on peut obtenir une certaine détermination du signifié à partir d'éléments signifiants. Le signifiant est constituant et, à cet égard, on peut même dire qu'il produit du sens. Lacan, adoptant cette thèse qui va contre la notion d'un simple parallélisme du signifiant et du signifié, utilise aussitôt, dès « L'instance de la lettre », la notation fonctionnelle. Il transforme son algorithme de départ en une fonction :

$$\frac{\mathbf{S}}{s} \longrightarrow \mathbf{F(S)}\,\frac{\mathbf{1}}{s}$$

Il écrit ici l'incidence du signifiant sur le signifié en termes fonctionnels, et je propose de simplifier cette écriture fonctionnelle – qui est appelée dès lors que nous cherchons l'incidence d'un ordre de réalité sur un autre – en la transcrivant ainsi – le signifié y étant une fonction du signifiant :

$$\mathbf{F(S) = } \boldsymbol{s}$$

Nous pouvons alors nous reporter à la théorie lacanienne de la métaphore et de la métonymie, dont on s'est lassé à force de l'avoir trop utilisée. On n'en parle plus mais c'est un des grands binaires de Lacan, un binaire majeur, dont on a saisi tout de suite la polyvalence et l'utilité dans tous le champ des sciences du langage. On en a fait aussi de nombreux commentaires philosophiques. Si je reviens ici à ce binaire, c'est pour éclairer notre usage de la notation fonctionnelle. Il faut voir que la notation fonctionnelle de la métaphore et de la métonymie, c'est ce que Lacan ajoute à Jakobson. Il ajoute cette notation fonctionnelle où se trouve repérée l'incidence du signifiant sur le signifié. De la même façon, à l'autre bout de son enseignement, c'est l'incidence du symbolique sur le réel qui le retiendra, et toujours avec l'évocation d'une notation fonctionnelle.

L'articulation de la métaphore et de la métonymie repose sur l'articulation suivante. Je n'en garde que la forme. Nous verrons ensuite comment la remplir avec ce qui fait la différence de la métaphore et de la métonymie :

$$\mathbf{F(\quad)S \cong S(\quad)}\boldsymbol{s}$$

Cette forme peut paraître compliquée. Elle n'est pourtant qu'un développement de celle-ci, que vous ne trouvez pas dans « L'instance de la lettre » mais où elle y est pourtant impliquée :

$$\mathbf{F(S) = } \boldsymbol{s}$$

De toute façon, l'écriture de la métaphore et de la métonymie développe la notion que le signifié est une fonction du signifiant. Au fond, dans ses formulations, Lacan se laisse la place d'écrire deux types de fonction, en écrivant en fait deux types de variables.

Alors, qu'est-ce qui est là constant ? C'est que dans la première parenthèse se tiennent des termes signifiants. Nous cherchons des fonctions du signifiant et nous allons en écrire deux. Nous les écrivons par rapport à un signifiant qui ne bouge pas, un signifiant qui, lui, est constant, et que l'on peut en quelque sorte appeler le contexte. Ça articule déjà un rapport de S_1, qui se placera dans la parenthèse, à un autre signifiant, soit S_2 :

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{S_1} & & \mathbf{S_2} \\ \downarrow & & \downarrow \\ \mathbf{F(\quad)S} & \cong & \mathbf{S(\quad)}\boldsymbol{s} \end{array}$$

De l'autre côté du signe d'équivalence, nous avons foncièrement le signifié, mais qui est ici enrichi par le faite que nous avons un certain rapport du signifiant au signifié. Nous avons donc équivalence ou congruence entre un rapport du signifiant au signifiant et un rapport du signifiant au signifié. Lacan inclut des deux côtés le signifiant. Le rapport du signifiant au signifié est fonction d'un rapport du signifiant au signifiant :

$$\mathbf{F}(\overset{S_1}{\downarrow}\ )\mathbf{S} \cong \mathbf{S}(\overset{S_2}{\downarrow}\ )s$$

Rapport du S_a au S_a **Rapport du S_a au $S_é$**

Du coup, nous distinguons d'abord un premier type de rapport du signifiant au signifiant, et un second rapport. Le premier est le rapport métonymique, et le second le rapport métaphorique. Nous nous efforçons ici de dégager la notation fonctionnelle des caractères figurés de ces termes empruntés à la rhétorique. C'est ce qui a le moins intéressé dans les commentaires qu'on a pu faire de « L'instance de la lettre ».

Quel est le rapport du signifiant au signifiant quand il s'agit de la métonymie ? J'en reprends l'écriture par Lacan :

S … S’

Et quand il s'agit de la métaphore, nous avons, non pas une connexion, mais une substitution. Nous avons S substitué à S' :

$$\frac{S'}{S}$$

De la métonymie et de la métaphore, on déduit donc deux rapports distincts du signifiant au signifié. Vous savez comment Lacan les distingue. Il les inverse l'un par rapport à l'autre. Avec la métonymie, nous avons le signe *moins*, et avec la métaphore, nous avons ce qui peut apparaître comme un *plus*, mais qui indique en fait que la barre est franchie. Du côté de la métonymie, nous avons une barre, et, du côté de la métaphore, nous avons une barre franchie. Avec la métonymie, nous avons une signification qui n'émerge pas, une résistance. Avec la métaphore, nous avons, au contraire, une émergence, une émergence de la signification :

Métonymie : S … S Connexion (-) ⟶ Résistance

Métaphore : $\frac{S'}{S}$ **Emergence (+) ⟶ Emergence**

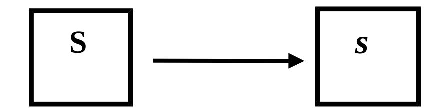
Ce que Lacan appelle signification, c'est là le rapport même du signifiant au signifié. Il se sert du symbole d'équivalence pour représenter, dit-il, la congruence. La congruence, c'est une relation d'équivalence, c'est-à-dire qu'elle est réflexive, symétrique et transitive. La congruence est une relation d'équivalence comme l'est la simple égalité. En géométrie, le parallélisme de deux droites ou de deux plans est aussi une relation d'équivalence. La congruence, qui est un troisième type de relation d'équivalence, permet de poser une équivalence entre deux nombres distincts, dès lors que leur différence est divisible par un nombre *n*. On alors dire que ces deux nombres, qui sont tout à fait différents, sont pourtant équivalents selon ce diviseur modulo *n*. On peut par exemple écrire que -3 est conguent avec 7 modulo 5
:

$$\mathbf{-3 \cong +7 \ (modulo\ 5)}$$

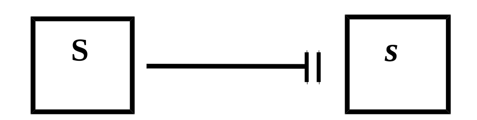
Ça permet donc de prendre deux termes qui sont différents et d'établir entre eux une relation d'équivalence modulo un troisième terme. On peut avoir toute une classe de termes qui selon les modulos sont équivalents au premier. Là, avec Lacan, le terme de congruence est justifié. Avec la formule que j'ai introduite tout à l'heure, les signifiants à gauche sont équivalents ou congruents aux signifiants à droite modulo le sens :

$$\mathbf{F(\quad)S \cong S(\quad)}s$$

Ce n'est évidemment qu'une approximation. Lacan a écrit là une congruence sans plus de précisions. Il n'a pas écrit une égalité, il a écrit quelque chose qui est plus faible que l'égalité ou que l'identité. Il reste donc un inconvénient pour nous, à savoir que ça ne met pas en évidence l'aspect fonctionnel. Ça ne nous met pas en évidence que ce dont il s'agit dans ce schéma, c'est du transport d'une certaine articulation du signifiant – qu'elle soit de connexion ou de substitution – ppermettant de déterminer un certain signifié :



Pourquoi Lacan n'a-t-il pas accentué cet aspect fonctionnel ? Il y est pourtant impliqué, F(S) = *s* étant une formule absolument lacanienne. Mais le point vif de la différence métaphore/métonymie est de distinguer une fonction qui réussit et une fonction qui échoue. La fonction métonymique du signifiant – et c'est ce que nous écrivons en parlant de la résistance de la signification – ne se transporte pas dans le signifié. Elle n'arrive pas à entrer dans le signifié. Avec la fonction métonymique, il y a du sens qui se sent, du sens qui insiste, mais pas du sens qui est, si l'on peut dire, crocheté. S'agissant de la métonymie, le transport ne se fait pas. Il y a là comme une fonction mais une fonction retenue, une fonction qui ne parvient pas à s'accomplir dans le signifié, et qui donc laisse le sens comme indéterminé :



Il y a une fonction signifiante qui est articulée mais cette fonction n'accomplit pas une détermination univoque du sens. C'est bien dans la métonymie qu'on pose la question du *Qu'est-ce que ça veut dire ?* On peut, dans l'ordre du signifié, se placer à différents endroits sans être arrêté dans cette interrogation. Par contre, la fonction proprement métaphorique du signifiant parvient, elle, a accomplir ce que Lacan écrit d'une façon énigmatique en disant que *« le signifiant entre dans le signifié »*. Avec la métaphore, un effet de signification émerge, un effet d'univocité. C'est avec la métaphore que s'accomplit jusqu'au bout le transfert du signifiant dans le signifié. On peut alors dire que le signifié comme valeur de la variable ne préexiste pas à la fonction qui le détermine. C'est ce que veut dire exactement le terme trop galvaudé de création de sens. La création de sens, ça dit bien que le sens dont il s'agit, ne préexiste pas au signifiant qui le détermine. C'est en quoi on dit que le signifiant est entré dans le signifié, et qu'on ne pourra pas déterminer ce sens autrement qu'en énonçant, autrement que par l'énoncé du signifiant. Ce dont il s'agit dans la métaphore, c'est bien d'un seul signifiant, alors que dans la métonymie, nous avons une articulation qui, par là-même, est ouverte à des déplacements :

$$\frac{\mathbf{S'}}{\mathbf{S}} \qquad\qquad \mathbf{S \ldots S'}$$

Du côté métaphorique, c'est différent. Ça ne peut pas mieux se dire, ça ne peut pas mieux se dire que comme ça. C'est en quoi le sens apparaît comme en quelque sorte captif du signifiant métaphorique. C'est s'agissant de la métaphore que l'on peut parler de ce rapport forclusif où le signifiant reparaît cette fois-ci à l'étage du signifié.

Je force, bien entendu, les expressions que j'utilise, pour que vous saisissiez la parenté de cette première construction de Lacan avec celle de la fin. J'ajoute que ce qui vérifie l'abord que je fais là, c'est que s'inscrit tout de suite après, dans le texte de Lacan, un développement sur le *cogito* cartésien, qui est la voie même que j'ai choisie pour vous marquer la relation fonctionnelle de la pensée et de l'être dans le *« Je pense, donc je suis »*. C'est exactement ce que vous trouvez dans « L'instance de la lettre ». Vous y trouvez brusquement un développement sur le *cogito*. On a une certaine fonction du *Je pense* qui se transforme ou se transporte en *Je suis* :

F(je pense) ⟶ Je suis

On part d'un terme qui appartient à l'ensemble de la pensée, pour arriver à la dimension de l'être qui n'y était pas inclue. Donc, quelle que soit les critiques que Lacan peut faire du *cogito* cartésien dans ce passage, ce *cogito* est pourtant appelé à cette place par cette architecture fonctionnelle.

Prend ici toute sa valeur le fait que Lacan, une fois déterminé les deux types de fonction de la métaphore et de la métonymie, rapporte la seconde au désir et la première au symptôme :

Désir : métonymie

Symptôme : métaphore

Nous l'avons assez seriné que le symptôme est une métaphore ! Lacan conclut son « Instance de la lettre » là-dessus : *le symptôme est une métaphore et ce n'est pas une métaphore que de le dire.* Ce n'est pas une métaphore que de le dire, parce que c'est une fonction qui est, je ne dirai pas mathématique, mais quasi mathématique. Ce que nous reconstruisons du sinthome, c'est-à-dire du dernier enseignement de Lacan sur le symptôme, est au fond déjà articulé dans « L'instance de la lettre », et ce, dans les termes les plus précis, puisque y est posé que *« le symptôme au sens analytique est déterminé par le mécanisme de la métaphore en tant qu'il est à double détente ».* À double détente, ça veut dire que nous avons d'abord une substitution et ensuite l'émergence de la signification :

$$\mathbf{Sympt}\left\{\frac{\mathbf{S'}}{\mathbf{S}}\right\} = \mathbf{S(+)}\boldsymbol{s}$$

On peut écrire ainsi la formule du symptôme telle qu'elle est proposée dans « L'instance de la lettre ». Cette formule fait du symptôme une fonction, la fonction d'une substitution signifiante qui a comme effet l'émergence de l'effet de signification. Cette formule articule et développe le symptôme comme métaphore, et nous pouvons la simplifier. Cette formule fait du symptôme une fonction du signifiant vers le signifié, et il suffit alors de substituer au signifié le nom de la consistance où il prend place dans le dernier enseignement de Lacan, à savoir l'imaginaire, pour pouvoir mettre exactement en évidence que Lacan, au début de son enseignement, décrit le symptôme comme une fonction symbolique vers l'imaginaire. Toute cette articulation de la métaphore se réduit en fait à ça. Elle se réduit à un transport du symbolique vers l'imaginaire :

$$\boldsymbol{\Sigma} : \mathbf{S} \longrightarrow \boldsymbol{s}$$

$$\boldsymbol{\Sigma} : \mathbf{S} \longrightarrow \mathbf{I}$$

Qu'est-ce que veut dire que le symptôme est saisi à partir de l'effet de signification ? Qu'est-ce que c'est que cet effet de signification qui émerge et qui est fixé dans le symptôme ? Ça consiste, à partir d'éléments signifiant, à penser le symptôme à partir de l'incidence du symbolique dans le lieu de l'effet de signification, à savoir l'imaginaire – ceci dans la mesure où nous admettons que le signifié est en tant que tel de l'ordre de l'imaginaire.

La difficulté qui fait que nous ayons du mal à nous frayer un chemin vers une nouvelle définition du symptôme, c'est que nous avons été formés à ce que le symptôme soit une incidence du symbolique dans l'imaginaire. Ce que nous

avons à apprendre avec le dernier enseignement de Lacan, c'est en quoi le symptôme est un effet du symbolique dans le réel :

$$\mathbf{\Sigma : S \longrightarrow I}$$

$$\mathbf{\Sigma : S \longrightarrow R}$$

Ceci traduit essentiellement ce que j'avais relevé dans le Séminaire *R.S.I.*, quand Lacan formule qu'il a dans son enseignement *« baissé d'un cran le symptôme »*, c'est-à-dire qu'il ne le place plus au niveau de l'élucubration de l'inconscient, mais au niveau de la réalité de l'inconscient. J'ai déjà proposé une saisie de cela. Aujourd'hui, j'en propose une qui est encore plus élémentaire.

La question du symptôme est de savoir, toujours à partir du symbolique, la part où il relève d'une incidence sur l'imaginaire et celle où il relève d'une incidence sur le réel. Nous sommes là à un point de simplification, puisque ça nous fait apercevoir que la façon commune de saisir le symptôme, c'était jusqu'alors de le saisir à partir de l'effet de signification. C'est ce que l'on fait, dès lors que l'on saisit avant tout le symptôme comme interprétable. Il s'agit alors de délivrer un effet de signification qui a émergé dans le symptôme et qui s'y trouve retenu. Il s'agirait de délivrer le désir retenu dans le symptôme. Il s'agirait de métonymiser la métaphore du symptôme. Dès lors que nous faisons du symptôme une formation de l'inconscient, c'est à ce niveau-là que nous le prenons.

Par contre, qu'en est-il de saisir le symptôme comme une incidence sur le réel ? Je dirai qu'en parallèle avec ce qui est pour Lacan l'écriture de l'effet métaphorique de signification, $S(+)s$, nous avons à écrire ce qui y correspond dans notre deuxième écriture. Qu'est-ce qui correspond à $S(+)s$ quand il s'agit du rapport du symbolique et du réel ?

Nous avons :

$$\mathbf{S(+)S \longrightarrow \Sigma = S \longrightarrow R}$$

En première analyse, ça nous impose d'écrire le plus de jouir à la place de l'effet de signification :

$$\mathbf{S(+)}\boldsymbol{a}$$

Nous y sommes directement conduits par l'écriture des quatre discours de Lacan. Qu'est-ce que c'est S_1, S_2 et $\$$? C'est la même écriture que $F(S_1)S_2 \cong \$$. Elle montre bien qu'il y a ici un autre type d'effet que l'effet de signification, que l'effet de sujet qui est à la même place :

$$\mathbf{F(S_1)S_2 \cong \$}$$

$$\frac{\mathbf{S_1}}{\mathbf{\$}} \quad \frac{\mathbf{S_2}}{}$$

Dès lors, c'est l'effet petit *a* que je propose d'écrire à la place où nous situions jusqu'à présent l'effet de signification.

$$\frac{S_1}{\cancel{S}} \quad \frac{S_2}{a} \swarrow$$

L'effet de signification est à interpréter mais il s'agit de savoir ce qu'on peut faire avec cet autre effet qui est petit *a*. Dans le rapport S(+)*a*, vous reconnaissez le rapport du signifiant et de l'objet qui a fait notre départ sur l'insigne. Dans cet ordre, l'insigne correspond à ce qui est l'effet de signification dans l'autre ordre:

S(+)*a* : insigne

S(+)*s* : effet de signification

Je ne dis pas que nous sommes ici au bout de notre peine logique, car il y a en effet une grande question qui s'ouvre, celle de savoir dans quelle mesure ce petit *a* est une constante ou une variable. Il y a toute une élaboration qui fait de petit *a* une constante. Cette élaboration, nous la poursuivons sans d'ailleurs en avoir même les clés. Elle établit l'effet de signification comme strictement variable selon les signifiants qui sont en place dans la fonction. L'effet de signification est variable, et le sujet, en tant qu'il est constitué au même niveau, est lui aussi éminemment variable. Il est même en lui-même une variable.

Le petit *a* comme inertie dans le langage apparaît, au contraire, comme une constante. Vous pouvez directement vous référer à Lacan. Il y a des passages qui font effectivement de petit *a* une constante. Petit *a* ne varie pas, il paraît constant dans le fantasme. Dans le graphe, le désir est par contre une fonction éminemment variable, et ne trouve sa cote et sa fixité que du fantasme. Le désir ne trouve sa constante que de l'objet *a*. Il y trouve au fond sa régulation :

$$\mathbf{d} \longrightarrow (\cancel{S} \lozenge a)$$

Petit *a* est une constante. C'est la constante de tout effet de signification. L'effet de signification est variable, mais il y a un mode constant selon lequel cet effet de signification se produit pour un sujet, et nous pouvons l'appeler petit *a*.

Mais ça ne règle pas du tout la question d'un autre versant de l'énonciation de Lacan, et de l'usage que nous en faisons nous-mêmes, un autre versant où nous mettons au contraire l'accent sur la variabilité de l'objet *a*. Ça se dit sur ce mode : *une détermination de plus en plus serrée de l'objet a.* Ça a l'air si joli ! On serre, on serre l'objet *a*… Mais il faut voir que ça implique de faire pénétrer la variabilité dans cet objet. C'est en isoler le noyau mais un noyau d'où se détachent les effets de signification.

Si nous prenons la Chose au départ, la Chose innommable, nous avons ensuite la fonction signifiante qui détermine des modes d'effets du signifié que nous appelons $\cancel{S}$. Puis nous avons petit *a* comme produit de cette opération :

$$\text{Chose} \longrightarrow \boxed{F(S) = \$} \longrightarrow a$$

Mais dans quelle mesure petit *a* est-il constant ? Et dans quelle mesure dépend-il de l'opération ici encadrée ? C'est justement ce que je considère n'être pas réglé par ce que je viens d'écrire au tableau. Je ne considère pas réglé le statut de petit *a* comme constante et comme variable. Je dirai très simplement que Lacan, dans un premier temps, en a fait une constante, et que, dans un second temps, il a été amené à en faire de plus en plus une variable, à accentuer le caractère de semblant de l'objet *a*, c'est-à-dire à montrer en quoi cet objet est dépendant de la fonction signifiante. Cette question, si vous voulez bien, je la mets de côté. Il m'est arrivé de l'aborder, mais d'une façon moins nette que maintenant. Je crois que cette question de savoir si ce que nous appelons petit *a* est une constante ou une variable, peut être difficilement posée d'une façon plus simple et plus problématique.

Je reviens donc à mon développement qui se rapporte à ce que la définition du symptôme, du symptôme comme effet du symbolique sur le réel, met en question du statut du refoulement.

Au fond, nous nous sommes habitués à considérer le refoulement comme opposé à la forclusion. Nous définissons la névrose par le refoulement et la psychose par la forclusion. Cela avec les meilleurs titres du monde, puisque c'est ce qu'on trouve en effet dans Lacan. Ça suppose une définition du symptôme comme une fonction du symbolique dans l'imaginaire :

$$\Sigma : S \longrightarrow I$$

Ce qui distingue alors le symptôme névrotique et le symptôme psychotique, c'est que le premier est un effet du symbolique sur l'imaginaire, alors qu'au niveau du second, il y a passage au réel. Ce qu'implique la construction de Lacan dans sa « Question préliminaire », c'est que le premier mode de symptôme est névrotique, mais que, s'il y a passage dans le réel, le symptôme est alors défini comme psychotique :

$$\Sigma : S \longrightarrow I \quad \text{Sympt névrotique}$$

$$\Sigma : S \longrightarrow R \quad \text{Sympt psychotique}$$

L'acte manqué, par exemple, reste déchiffrable et interprétable. On peut lui trouver du sens. Mais le symptôme psychotique, quel que soit le sens qu'on peut lui trouver, reparaît, lui, dans le réel. Ce n'est pas alors une voix comme quelque chose que vous vous dites dans la tête, mais quelque chose qui se dit dans la réalité extérieure, avec tous les caractères de la certitude pleine et entière. Autrement dit, l'opposition du refoulement et de la forclusion, telle que nous l'utilisons couramment, est en fait dépendante de la définition du symptôme névrotique, c'est-à-dire celle qui concerne l'incidence du symbolique dans l'imaginaire : S → I. Ça implique que l'on réserve l'incidence du symbolique sur le réel à l'hallucination, ou voire, comme je l'ai souligné, à l'*acting-out*.

Mais ce que fait le dernier enseignement de Lacan, c'est de changer ces coordonnées, pour poser que tout symptôme, et non pas seulement le symptôme

psychotique, est fait de l'incidence du symbolique sur le réel. Ça a un certain nombre de conséquences qui ne sont pas forcément amusantes. Ça comporte par exemple de formuler, comme Lacan l'a dit dans le même temps, que tout le monde délire. Ça suppose une sorte de généralisation de la psychose. En tout cas, ça en ouvre les voies. C'est ce qui pouvait conduire Lacan à dire qu'en définitive on parle tout seul, et à poser en même temps que tout le monde délire.

Soit, donc, le problème en général de l'incidence du symbolique sur le réel. Au fond, nous connaissons un mode organisé, une discipline qui relève de cette incidence. C'est à proprement parler la science, la science en tant qu'en elle est posée la question des rapports du symbolique et du réel sans médiation imaginaire. Le problème qui est introduit par le symptôme comme effet du symbolique dans le réel, c'est quand même de savoir comment réduire le symptôme, et de saisir quelle est la place que tient l'imaginaire dans cette réduction possible :

$$\mathbf{\Sigma : S \xrightarrow{\;I\;} R}$$

C'est bien la question que Lacan s'est posée et qui touche au fondement même de la psychanalyse : si le symptôme est l'effet du symbolique dans le réel, pourquoi espérons nous réduire le symptôme grâce à des effets de signification ? Est-il inévitable, dans l'analyse, dans passer par les effets de signification ? Faut-il, ici, amener ou non du sens ?

Dans le dernier enseignement de Lacan, vous trouvez beaucoup de possibilités qui sont envisagées, jusqu'à celle de poser que l'interprétation analytique elle-même ne serait pas de l'ordre de l'effet de signification. Elle procéderait par l'équivoque, et l'équivoque ne serait pas une spéculation sur le sens. C'est un essai de Lacan, et l'on peut suivre dans les Séminaires toute la recherche qui est la sienne à ce propos. Est-ce qu'il faut, pour réduire le symptôme, passer par l'imaginaire ? Et de quelle façon ?

À cet égard, on voit que la phrase dont j'avais fait le point de départ de mon troisième cours intitulé « Des réponses du réel » – celle qui définit le sujet comme effet de signification en tant qu'il vaut comme réponse du réel – s'inscrit dans cette recherche-là. Cette définition est un effort pour essayer de poser que les effets de signification produits dans le champ analytique, valent exactement comme si c'était le réel qui répondait. On n'a pas idée que le réel ouvre la bouche et se mette à parler. Ça se produit dans la psychose, mais, dans la psychanalyse, les effets de signification qui se produisent au niveau de l'imaginaire, on devrait cependant les considérer comme strictement équivalents à des effets de réel. Ce qui serait le propre de la psychanalyse, c'est que l'effet de signification y vaudrait comme réponse du réel. À incider sur l'imaginaire, on inciderait du même coup sur le réel.

C'est quand même une réponse très problématique. Elle est très problématique mais elle coule de source. On y est conduit quand on suit cette architecture, cette architecture et celle aussi que j'ai posée dans mes précédents cours et que je considère comme acquise. Je ne reprends pas ce que j'ai dit dans les séances précédentes, je ne reprends pas ce que j'ai déjà dit sur le fait qu'il y a une autre articulation que celle de prendre le signifiant par l'effet de signification.

C'est donc là, bien sûr, que la question de la science est troublante. Que l'effet de signification vale comme réponse du réel, Lacan ne s'en est pas contenté. Il ne s'est pas contenté de cette réponse, car dans la science, si sans doute on interroge le réel, il se trouve que le réel répond. Il y a vraiment là une réponse du réel, et une réponse du réel qui ne passe pas du tout par les effets de signification. C'est au contraire dans le pré-scientifique que l'on considère que les effets de signification valent comme réponses du réel. Dans la science, on interroge le réel de telle sorte qu'il se mette à vous répondre en langage mathématique, c'est-à-dire dans le langage même que vous utilisez. C'est le résultat de ce qui a été posé d'emblée par Galilée, à savoir que la nature est écrite en langage mathématique. C'est en quelque sorte poser une fonction du réel qui vous donne du signifiant. À partir d'un bout de réel, vous obtenez sa traduction mathématique en purs signifiants et sans médiation par des effets imaginaires :

F(R) = S

Vous voyez donc comment je distingue ce qui est le propre de la science par rapport à ce que nous articulons sur la fonction du signifiant nous donnant le signifié, et que, du coup, l'idée de Lacan, c'est qu'il serait formidable de poser, pour la psychanalyse, qu'une fonction du signifié nous donne le réel :

F(R) = S Science

F(S) = *s* Fonction du signifiant

F(*s*) = R Psychanalyse

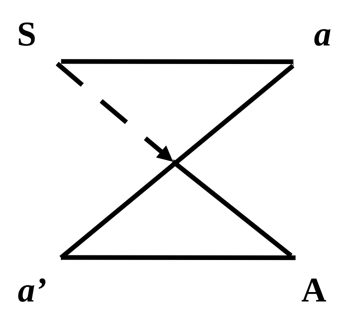
L'essai de Lacan de faire équivaloir l'effet de signification à la réponse du réel, c'est une chose qu'il a tentée juste avant son nœud borroméen, dans « L'étourdit ». C'est parce qu'il n'a pas été satisfait de cette réponse qu'il en est venu à la question de savoir si l’on doit ou non, dans la psychanalyse, passer par les effets de signification. On peut dire que c'est une question qui a été incarnée dans la pratique même de Lacan. On a assez de témoignages sur cette pratique – témoignages qui ont scandalisé – pour savoir qu’elle comportait un effort pour faire l'impasse sur l'effet de signification, pour opérer sans la médiation de l'effet de signification.

Qu'est-ce que ça change au statut de l'inconscient ? Eh bien, ça change énormément. Le premier statut que Lacan a trouvé pour l'inconscient, c'est le symbolique, le symbolique pensé à partir du signifiant et des effets de signifié. C'était penser l'inconscient comme symbolique et/ou imaginaire. Mais les questions de son Séminaire *R.S.I.* sont tout à fait distinctes. C'est la même question mais décalée, à savoir : est-ce que l'inconscient est réel ? C'est même la question pressante de savoir si l'inconscient est réel ou imaginaire. Si nous n'avons accès au désir inconscient que par l'interprétation, et si l'interprétation est du sens, et si le sens est imaginaire, peut-être que ce qui est de l'ordre de l'inconscient y est strictement homogène. Je ne sais pas si vous voyez la perspective, le drame essentiel qui est au cœur du dernier enseignement de Lacan. C'est vraiment la mise en question de ceci : est-ce que l'inconscient est ima-

ginaire ou non ? Lacan ne considère pas la question comme réglée. Est-ce que nous ne pouvons aborder l'inconscient que par des effets de signification ? Nous pourrons toujours nous raconter que ce sont des réponses du réel, mais la première question sera de savoir si elles ne sont pas simplement des réponses de l'imaginaire.

Il ne faut pas alors nous imaginer que l'hystérique nous donne à cet égard un témoignage certain. L'hystérie nous met en avant la réponse du corps, mais, à partir de moment où ce corps lui-même est de l'ordre de l'imaginaire, nous ne sommes pas sortis de l'auberge. C'est en quoi le dernier enseignement de Lacan prend la psychose comme référence, pense l'inconscient à partir d'elle et non plus à partir de la névrose. Quand on lit la « Question préliminaire » dans les *Écrits*, il est patent que la psychose y est traitée à partir de la névrose. Lacan obtient le schéma de la psychose du président Schreber par une transformation du schéma R qui est un schéma de la névrose. Ce schématisme pense la psychose à partir de la névrose. Pour définir un statut de l'inconscient qui ne soit pas imaginaire, l'hystérie ne nous est donc d'aucune ressource. C'est la psychose qui, dans le dernier enseignement de Lacan, est la ressource, et ce, parce que son symptôme s'inscrit dans le réel d'une façon patente.

Que le premier statut de l'inconscient chez Lacan soit symbolique, vous me l'accorderez. Je souligne d'ailleurs que quand je mets en évidence ces questions sur le statut de l'inconscient entre réel et imaginaire, je n'entends pas en évacuer son statut symbolique pour autant. Le premier statut de l'inconscient comme symbolique chez Lacan, vous l'avez dans ce schéma, ce schéma que vous connaissez trop lui aussi, et dont vous vous êtes lassés, à savoir le schéma L, où vous avez la relation imaginaire entre *a* et *a'*, et, entre le grand Autre et le sujet, le vecteur que Lacan baptise inconscient. Ce schéma est constitué au niveau de l'autonomie du symbolique ceint par les inerties imaginaires :



À cette époque, toute la démonstration de Lacan est faite pour montrer que seul le fonctionnement circulaire d'une chaîne signifiante, avec les lois qu'elle comporte, peut rendre compte de la persistance du désir inconscient. C'est donc vraiment situer le désir inconscient au niveau symbolique. L'inconscient est de l'ordre symbolique.

Or, il n'est possible d'affirmer cela que dans la mesure où l'inconscient est pensé à partir de l'Autre. Comme vous le savez, c'est ce qui est en question dans le nœud borroméen de Lacan, où l'homogénéité et l'équivalence formelle de l'imaginaire, du réel et du symbolique, nous conduit à distinguer le symbolique et l'Autre. Ce changement d'axiomatique rend l'Autre problématique. Je

l'ai déjà souligné. C'est le prix que nous payons de prendre la jouissance comme nouvelle axiomatique.

Lacan, il est parti de l'Autre, il est parti du désir de l'Autre, et puis, dans son *Ethique de la psychanalyse*, il a essayé précisément d'articuler la jouissance à côté du désir, la jouissance qui est du côté de la Chose. Dans la mesure même où il s'y essayait, la bascule s'est faite. Il n'y a pas là d'équilibre et il faut choisir ce qu'on prend comme axiome. Si l'on prend comme axiome la jouissance, alors la question devient celle de l'émergence de l'Autre.

Prenez cette phrase qu'il m'est arrivé de commenter ici : *« Seul l'amour permet à la jouissance de condescendre au désir. »* On penserait beaucoup plus à la formule à l'envers : *Comment le désir condescend-t-il à la jouissance ?* C'est d'ailleurs ce qu'implique, à l'époque, la construction par Lacan de la métaphore et de la métonymie. Comment est-ce que la métonymie de la chaîne signifiante, en tant qu'elle supporte le désir, peut se trouver fixée dans la métaphore du symptôme, c'est-à-dire dans la jouissance que ce symptôme comporte ?

Avec le renversement d'axiomatique qui prend la jouissance comme primaire, la question se pose de savoir comment cette jouissance se trouve articulée au désir de l'Autre. Cette sentence de Lacan dit précisément que la jouissance comme jouissance de l'Un ne peut être articulée au désir de l'Autre que par la médiation de l'amour. Comment cette jouissance, qui est de l'ordre du réel, peut-elle se trouver articulée au désir comme fonction symbolique par la médiation de l'amour comme fonction imaginaire ?

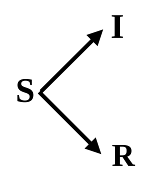
$$\mathbf{S} \xrightarrow{\mathbf{I}} \mathbf{R}$$

$$\mathbf{d} \longrightarrow \mathbf{J}$$

C'est ici que se tient la valeur troublante des propos qui ont scandalisé, non pas quand Lacan les a dits, puisque personne ne les avait entendus, mais quand je les avais redits ici. Il avait fallu que j'apporte la page où Lacan les disait, pour qu'on ne s'imagine pas que je commençais là cette déviation au tournant de laquelle on m'attend encore. J'avais repris cette phrase de Lacan : *« L'autre n'existe pas. »* Eh bien, cette formule est à mettre en opposition avec celle qui définit le symptôme comme une ex-sistence, c'est-à-dire dans le réel. À cet égard, la question qui pour nous se pose, c'est de savoir si l'Autre n'est pas imaginaire. Ne serait-il pas imaginaire ? Ne serait-il pas imaginaire s'il n'est fondé que sur l'amour ? Après tout, pour qu'il émerge dans la psychanalyse, il y faut le transfert.

Pour poser que le symptôme ex-siste, il faut bien sûr l'attraper d'une autre façon que celle du Lacan de la première époque, quand il définissait le symptôme comme fondé sur l'Autre, c'est-à-dire, comme il le disait, fondé sur *« le partenaire stratégique intime »*. Vous savez que le mot d'intime – rappelez-vous le cours que j'ai fait sur l'extime – a toujours une valeur d'index de l'objet. Mais la question est justement celle de savoir quel est le partenaire. Est-ce que c'est l'Autre ou est-ce que c'est la jouissance du sujet ? Est-ce que le partenaire du sujet est sa jouissance, c'est-à-dire l'objet *a* ? Quel est le vrai partenaire du sujet ? Quel est le vrai partenaire du sujet par rapport auquel il joue sa partie ?

Est-ce que son partenaire vrai est en définitive de l'ordre imaginaire ? Ou est-ce que son partenaire vrai est de l'ordre du réel. ?



C'est en quoi la question pour l'analyste, c'est de savoir si l'on peut définir l'Autre à partir de la jouissance, et comment, à partir de là, l'Autre vient se substituer à petit *a*. Est-ce qu'il y a une fonction qui, prenant comme argument la jouissance, conduit à l'Autre ?

$$\mathbf{F} : \boldsymbol{a} \longrightarrow \mathbf{A}$$

La question est aussi bien de savoir dans quelle mesure l'Autre est présent dans le symptôme. Est-ce que le symptôme est déjà articulé à ce niveau-là ? On peut là, évidemment, essayer de s'orienter à partir de la métonymie du symptôme. Lorsque nous disons que c'est sa répétition qui est foncière dans le symptôme, est-ce que c'est une invitation à saisir la fonction du symptôme comme une métonymie de la jouissance ? C'est alors écrire le symptôme à partir de S(-)*a*. Eh bien, je pense que pour rendre compte du symptôme et de sa répétition, il faut utiliser la métaphore de la jouissance : S(+)*a*. Loin qu'il s'agisse là d'une psychologie de la clinique, je pense, au contraire, que ça en sort.

J'en avais rapidement donné un exemple, en partant de ceci, que l'Autre est présent dans le symptôme comme répétition, dans la mesure où s'introduit dans le symptôme le (-1). On peut sans doute écrire la fonction du symptôme ainsi :

$$\frac{(-1)}{S_1},\ S_1, S_1, S_1, S_1, S_1, S_1\ldots$$

Nous avons cette émergence de la jouissance à la condition qu'un (-1) se substitue à un S_1. J'ai pris l'exemple du sujet obsessionnel, dans la mesure où son symptôme tourne précisément autour de (-1). Son rapport au temps passe explicitement par ce qu'il soit moins une. C'est même dans un *moins une* que, de façon saisissable, nous voyons émerger une jouissance. Là, une jouissance émerge. C'est la même jouissance que Lacan a pu faire valoir dans la fonction de la hâte. Dans la fonction de la hâte, il a fait valoir l'objet *a*. C'est précisément dans ce trou que se trouve émerger une jouissance – dans la hâte elle-même, dans la précipitation qu'ouvre ce (-1).

Il faudrait développer cet abord du (-1) à propos d'autres types clinique. C'est ce que je ferai éventuellement la foi prochaine, en reprenant cette construction.

XXV

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 17 JUIN 1987

Il faudra tout de même finir cette année, et j'annonce que j'en terminerai la prochaine fois.

La question à laquelle nous somme arrivés est la suivante. Quel est le partenaire du sujet ? Quel est son vrai partenaire ? Quelle est son partenaire réel ? Il n'est pas sûr que nous ayons à donner la même réponse à ces deux questions. Avec qui le sujet joue-t-il sa partie ? Avec qui est-ce qu'il se débat et qui fait son souci ? La réponse, je l'ai dit, n'est pas univoque. On peut suivre, en effet, une déclinaison du partenaire dans l'enseignement de Lacan. Le terme même de partenaire est un index dans ses *Ecrits* et ses Séminaires. Si vous suivez cet enseignement, vous voyez cette déclinaison se former sous vos yeux. Vous pouvez procéder, comme je le dis parfois, à la Champollion, et vous pouvez ainsi, sans essayer de comprendre davantage, suivre ce cartouche qu'est le mot de partenaire. Peut-être qu'un jour, notre ami Patrick Vallas qui s'est spécialisé dans la pratique du thésaurus par rapport au texte de Lacan, nous donnera le thésaurus du terme de partenaire. C'est un joli sujet.

Sans en faire une telle récollection exhaustive, je dirai que cette déclinaison se présente selon les trois ordres que nous avons coutume de distinguer. Rien de ce qu'on pourra trouver ne pourra, je pense, infirmer ce que j'énonce. Le partenaire du sujet est d'abord imaginaire. C'est à cet usage que Lacan a donné son « Stade du miroir », qui, à partir de la vie quotidienne, à partir de l'observation de l'enfant, nous montre que cet enfant, à un certain âge, a un partenaire qui est sa propre image. Lacan en déduit que c'est là le partenaire le plus vrai du sujet, le partenaire le plus intime. Avec le miroir, le sujet se fait partenaire de sa solitude. Le miroir est un opérateur qui permet, quand on est seul, d'être avec quelqu'un d'autre, à condition évidemment d'avoir un miroir qui opère cette réflexion. Nous voyons déjà l'indication que l'être auquel le sujet accède, dépend de ce qu'il a. L'être est ici fondé dans un avoir. C'est évidemment une méconnaissance mais qui, dans l'usage qu'en fait Lacan, sert de matrice à tout ce qui occupera – il s'agit là du petit enfant – la position d'être partenaire pour le sujet. Il aura pour partenaire sa propre ombre.

Vous savez que Lacan a inventé un autre partenaire du sujet en opposition avec celui-là, c'est-à-dire un partenaire symbolique, *le* partenaire symbolique, celui qu'il a appelé le grand Autre, et qui est le partenaire du sujet non dans la fonction spéculaire, mais, si je puis dire, dans la fonction parolière. Là, il ne s'agit pas de ce qu'on voit, mais de à qui on s'adresse. Lacan a déduit ce partenaire de la fonction de la parole, le nouant au fait même de parler – la parole impliquant ou semblant impliquer l'existence de l'Autre. Lacan a donc amplement développé qu'un autre partenaire tient les fils du jeu derrière la partie imaginaire, et que, de cette partie imaginaire avec ses impasses comme avec son résultat – résultat toujours en impasse – on n'en peut rendre compte sans

l'inclusion du partenaire symbolique. Du coup, c'est là que se distingue le moi, le moi comme partenaire de son partenaire imaginaire.

Vous savez aussi que Lacan ne s'en est pas tenu à distinguer le partenaire imaginaire et le partenaire symbolique qui ont, après tout, des traits communs d'altérité. Vous savez qu'il a amené un troisième partenaire, réel celui-là, et qui est, lui, méconnaissable. C'est un partenaire qui n'a plus rien d'humain, alors que le partenaire symbolique, du fait même qu'on le nomme l'Autre, garde des traits qui marquent qu'il est fait à la ressemblance de l'autre imaginaire. L'Autre est fait, il faut le dire, à l'image du petit autre, il est décalqué sur lui. Il y a là une adhérence qui, pendant des années dans l'enseignement de Lacan, n'a pas été défaite, même à modifier la définition de l'Autre, même à n'en plus faire qu'un lieu. Continuer de l'appeler l'Autre, est une élision de ce dont il s'agit, si nous jugeons d'après le dernier enseignement de Lacan qui met justement cet Autre en question.

Le troisième partenaire, le partenaire réel, est pour le sujet sa propre jouissance. On peut formuler qu'à ce niveau, et en dépit de l'amour, le sujet est foncièrement partenaire de sa solitude. Avant, il est en compagnie, il est en compagnie de sa propre image, mais cette image comporte un fort indice d'altérité, qui tient à que ce qu'il voit de son corps, diffère de ce qu'il en éprouve. C'est comme cela que Lacan construit le stade du miroir, en opposant la forme totale et pleine de la vision à ce qu'il suppose être, à partir d'un savoir biologique et neurologique, la non-complétude du sentiment de ce même corps comme organisme – différence, spécifique à l'homme, de la maîtrise motrice à la naissance. Par là, l'image, parce qu'elle a des prédicats, est différente de l'organisme comme éprouvé, comme vécu. Mais si elle a un coefficient d'altérité, elle a en même temps un coefficient de similitude. Il y a assez de similitude pour que le sujet s'y reconnaisse. Dès lors, se constitue une division qui lui fait compagnie, qui lui permet de se prendre pour l'Autre, mais qui maintient en même temps cet Autre à distance, cet Autre pour lequel il se prend.

Il est certain que Lacan introduit le grand Autre, tellement il en accentue le caractère subjectif et la position médiatrice, comme la vraie compagnie du sujet. À cet égard, le nom de cette compagnie où le sujet est situé, c'est l'intersubjectivité. Vous savez que Lacan a modifié ses définitions et qu'il a fait céder cette notion d'intersubjectivité, quand, rendant compte du transfert, il y a mis en fonction un objet, et a dès lors accentué que l'Autre n'était pas un autre sujet. Il a, si l'on veut, désubjectivé l'Autre. Toute une part de son enseignement est consacrée à justifier cette désubjectivation. L'expression même de lieu de l'Autre concentre cette équivoque, puisqu'elle comporte aussi bien qu’il s’agit du lieu où est l'Autre et qu’il est ce lieu.

Mais, quel que soit le point jusqu'où Lacan a poussé la désubjectivation de l'Autre, il faut voir que celle que comporte le partenaire réel est plus radicale. On peut même dire que c'est ce partenaire réel qui en lui-même nomme ce qui de l'Autre est désubjectivé et n'appartient pas au registre du sujet. À cet égard, le terme d'objet, qui est emprunté à la tradition philosophique, a avant tout la valeur de désigner un terme qui est à l'opposé de celui de sujet. Il est comme une négation, une inversion des propriétés reconnues au sujet.

Dans quelle mesure le partenaire réel fait-il compagnie au sujet ? Dans quelle mesure l'objet *a* lui fait-il compagnie ? Lacan s'est posé la question, et c'est

même pour cette raison qu'il achève l'un de ses Séminaires sur une citation d'Apollinaire : *« Celui qui mange n'est jamais seul. »* Cette citation, qui a retenu l'attention ici et là chez les élèves de Lacan, trouve ici sa valeur exacte qui est d'introduire l'objet *a* comme le partenaire du sujet.

Puisque j'ai évoqué la désubjectivation, j'ajouterai que le roc de la cure analytique, aussi bien que son issue, est dans tous les cas un terme désubjectivé. On peut prendre ici le mot de terme dans ses deux sens, à savoir celui où je l'emploie quand je désigne un mot ou une expression, et le sens final ou terminal que comporte aussi ce vocable. Le terme de la cure, quelle que soit la façon dont on l'articule ou l'habille, est foncièrement désubjectivé. À partir du moment où l'on parle de cure, ce terme désubjectivé peut être prédiqué de l'incurable. À cet égard, la direction de la cure a, pour principal effet de son pouvoir, le terme d'incurable qui y répond logiquement. C'est là ce qui oppose le cours de l'analyse et son terme.

Il y a deux façons de faire la théorie de la fin de l'analyse, mais il n'y en a qu'une qui vaut. La première, c'est de concevoir le terme comme le maximum du cours de l'analyse elle-même, comme le culmen et aussi bien la résorption de ce dont il s'agissait. La deuxième façon, que je dis être la seule, c'est, au contraire, de construire en opposition, voire en antinomie, le cours et le terme.

La première fois que Lacan amène ce terme d'incurable, c'est à propos du mathème du signifiant du manque dans l'Autre, qui est la première écriture du terme désubjectivé : S(Ⱥ). Là, cette désubjectivation ne trouve pas à s'écrire autrement que par une barre sur l'Autre, et j'y vois l'indice de cette solidarité du statut du sujet et de celui de l'Autre. À cet égard, le mathème inverse, Ꞩ(A), est celui qui vaut pour la cure même. Il pose le sujet comme barré dans sa tentative de se repérer par rapport à l'Autre :

S(Ⱥ) : terme de l'analyse

Ꞩ(A) : cours de l'analyse

Ce mathème de Ꞩ(A), vous ne le rencontrez pas dans le graphe de Lacan, mais vous en rencontrez un autre qui est approché, à savoir *s*(A). Ce mathème, je le retranscris en Ꞩ(A), ayant amplement justifié cela par la position du sujet à l'étage du signifié, puisque j'ai marqué que le statut dudit sujet s'éclaire d'abord de celui du signifié comme fonction du signifiant : F(S) = *s*. C'est là une formule matricielle pour la métaphore et la métonymie, et qui fait du signifié une fonction qui prend ses valeurs de l'articulation signifiante. À cet égard, Ꞩ inscrit cette variation comme celle même du sujet, en écrivant le signifié comme un signifiant en moins par rapport à la chaîne signifiante. Ꞩ reformule le statut du signifié quand il est attrapé à partir du signifiant.

Pour pouvoir loger une variable, une variation de termes dans une chaîne signifiante fixe et déterminée, il faut soustraire un de ses termes et installer à la place un *x*. Si vous prenez la proposition *Le ciel est bleu*, vous pouvez ainsi obtenir des variations de couleur. De la même façon, Ꞩ se trouve lui-même là où les valeurs vont s'inscrire :

$$\frac{\text{Le ciel est bleu}}{(x)}$$ with **$\$$** above "bleu"

Eh bien, je considère par là justifiée cette retranscription de *s*(A) dans la formule $\$(A)$, formule que j'oppose à celle du signifiant du manque dans l'Autre où le S non barré du signifiant est restitué par la désubjectivation de $\$$. La barre sur le S indique que ce signifiant prend valeur de sujet par son manque même. Mais avec le mathème $S(\not{A})$, la désubjectivation est indiquée par la restitution du signifiant à, si je puis dire, son intégrité, avec alors l'effet de faire disparaître l'Autre :

$$\$(A) \; / \; S(\not{A})$$

Je dirai en court-circuit que la faille du sujet supposé savoir est déjà indiquée dans le mathème du signifiant du manque dans l'Autre ou de l'Autre. Ce terme que j'appelle le terme désubjectivé, qu'est-ce que c'est ? C'est un terme qui ne représente pas le sujet, qui ne vaut pas pour le sujet. À cet égard, la façon même dont nous écrivons la structure du cours de l'analyse, comporte un tel terme. L'écriture, bien postérieure, du discours analytique, comporte un tel terme désubjectivé au niveau signifiant, à savoir S_2, qui ne représente pas le sujet :

$$\frac{S_1}{\$} \quad S_2$$

C'est radicaliser et généraliser la fonction de ce terme que d'en montrer la présence, l'instance, dans toute représentation subjective. À cet égard, il suit toute subjectivation comme son ombre, parce qu'il en est la condition même. Ce S_2 qui ne représente pas le sujet, c'est, si l'on veut, le refoulement même dans ce qu'il a d'originaire. Par là-même, il est apte à valoir comme l'ombilic de l'inconscient, comme ce qui reste toujours de savoir, comme ce dans quoi on puise pour faire représentation subjective, et qui est la réserve sur laquelle on compte. Ça veut dire qu'avec elle, on ne compte pas. C'est une banque inépuisable sur laquelle le sujet peut toujours tirer – son compte sera toujours rempli. Il n'y a pas là de déficit structural de la balance des paiements. Le banquier qui ne tombe jamais en banqueroute, c'est S_2.

À cet égard, une fin d'analyse est toujours une interruption. Y a-t-il une fin d'analyse absolue ? L'analyse – et c'est ce qu'indiquait Freud lui-même – a en tout cas à se poursuivre *pour* l'analyste. Il n'y a que pour l'analyste infaillible que l'analyse n'aurait pas à se poursuivre. On sait qu'il n'est pas conseillé de se prendre pour un tel analyste, et que les lapsus de l'acte analytique sont là pour que l'analyste se souvienne qu'il convient qu'il continue d'interpréter ses formations de l'inconscient. Il est recommandé qu'il élabore méthodiquement ses formations de l'inconscient. Au regard de quoi ? Au regard de quel S_2 ? Au regard du savoir analytique. Il peut se faire que, pour l'analyste même – ça ne le rend pas indigne pour autant – il faille que ce savoir analytique soit incarné par quelqu'un. Dès lors, il se propose de faire une tranche. Ça ne le fait pas déchoir

le moins du monde de son exercice. Ça répond à ce que la fonction normale du savoir analytique doit se trouver incarnée pour lui à un tournant.

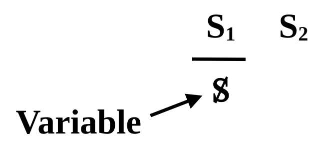
Ce versant, que j'évoque pour dire que toute fin d'analyse est une interruption, c'est le versant de l'insistance logique de l'inconscient, insistance qui comporte que toujours se détachent, de moment en moment, des signifiants de cette banque S_2, pour venir représenter le sujet. Cette insistance logique de l'inconscient se répète. On peut toujours rêver de ne plus rêver, mais quand ça arrive, c'est plutôt inquiétant. Donc, sur le versant de l'insistance logique de l'inconscient, il n'y a pas de fin d'analyse absolue, et la question est alors de savoir si sur le versant de la consistance logique, c'est-à-dire de l'objet *a*, il y a ou non fin de l'analyse absolue.

Je relève ici le terme d'en-soi dont Lacan a qualifié l'objet *a*, précisément au moment où il lui attribue comme statut une consistance logique. Du côté de l'insistance, il y a sans doute du pour-soi par la représentation subjective. Il y a, comme « Le stade du miroir » le met bien en valeur, une réflexion, puisque cette différence d'avec soi-même qu'incarne le miroir, est répercutée au niveau de l'articulation signifiante par S_1-S_2, qui transcrit exactement ce qui, chez le cher Sartre, s'appelle le pour-autrui – connexion du pour-soi au pour-autrui, et même, dépendance de ce pour-soi à l'égard du pour-autrui.

Sur le versant de l'insistance, c'est présent sous les formes du pour-un-Autre – l'Autre écrit ici avec sa majuscule. Ça veut dire que de ce côté-là, il n'y a pas d'en-soi. Le seul en-soi qu'il y aurait, ce serait le Un-tout-seul, mais le Un-tout-seul ne représente rien. Le sujet ne s'introduit qu'à partir du pour-un-Autre. C'est ce que j'appelais tout à l'heure la solidarité du statut du sujet et de l'Autre. C'est dire que l'effet sujet est foncièrement constitué dans le pour-un-Autre. Si vous n'avez pas le pour-un-Autre, vous n'avez pas l'effet sujet. À cet égard, nous pouvons formuler qu'il n'y a pas de sujet sans Autre. Cette solidarité est aussi bien inscrite dans le mathème du signifiant d'un manque dans l'Autre. Dès lors que nous faisons dans ce mathème disparaître l'Autre, nous faisons disparaître aussi le sujet. Seulement, ça ne vaut pas pour l'objet. C'est pour cela que Lacan le qualifie d'en-soi. C'est qu'il n'est pas pris, lui, dans le pour-un-Autre.

C'est là l'envers de la façon dont Lacan a introduit l'objet. Il l'avait introduit essentiellement comme valant dans le pour-un-Autre, c'est-à-dire ne s'instituant que du désir de l'Autre. Il ne valait pas en soi-même mais relativement à la position de l'Autre. Vous mesurezalors le poids qu'il y a à qualifier cet objet d'en-soi. Si l'effet sujet, qui était constitué dans la relation au pour-un-Autre, s'évanouit, alors l'objet comme en-soi en rayonne d'autant plus et, par là-même, se découvre.

Le sujet comme variable est déterminé point par point par le savoir, c'est-à-dire comme fonction du signifiant. Il est déterminé point par point par l'articulation S_1-S_2. Le sujet est une variable qui prend ses valeurs de la disposition relative de S_1-S_2. Ce sujet comme effet de signification reçoit des valeurs différentes :



La question est alors de savoir dans quelle mesure petit *a* est ou non déterminé par le savoir. Est-ce que le même mot de détermination peut valoir pour le sujet qui dépend du pour-un-Autre et pour l'objet comme en-soi ? Est-ce que le terme de consistance du produit ne serait pas là pour indiquer qu'on ne peut nullement nouer petit *a* au savoir, comme on le fait, par contre, avec l'insistance de l'effet ? La question est en fait de savoir si petit *a* est ou non invariable dans l'expérience :

$$\frac{S_1 \quad S_2}{\$} \quad \Big| \quad a \text{ constant}$$

Nous considérons que petit *a* est un terme extérieur aux effets variables qui se déterminent par le biais du signifiant. C'est bien ce que devait comporter de faire de petit *a* une constante, et d'opposer cette constante du mode de jouissance à la variabilité de la signification. Il me semble peu contestable d'admettre l'effet sujet comme variable. Cette place des effets de signification est ce qu'il y a de plus évident dans l'expérience analytique.

Il ne faut pas faire les dégoûtés dans la théorie, quand le sujet dit : *Eh bien maintenant, je m'aperçois que…* Ou quand il dit : *Je m'aperçois que je me prenais pour mon père*. Ou bien encore : *Je m'aperçois que je prenais Totor pour mon père*. Ce *Je m'aperçois* est évidemment difficile à qualifier. Le terme de prise de conscience a été proposé mais paraît insuffisant. *Je ne vois plus ça comme avant ; je comprends ça autrement ; je m'étonne de ce que je comprenais avant ; je ne comprends plus ce que je comprenais avant* – toutes ces expressions ne sont pas seulement des moments de compréhension, puisque, à l'occasion, dans l'expérience analytique, c'est d'autant plus vivace quand c'est l'incompréhension qui s'installe, l'incompréhension de ce qu'on comprenait si bien avant, trop bien avant. Ce *Je m'aperçois* – qui, sous des modes divers de son énonciation, scande pour l'analyste le cours d'une analyse – c'est ce qui implique de faire figurer le sujet à l'étage du signifié et d'en faire une fonction du signifiant.

Mais, à cet égard, qu'en est-il de petit *a* si nous en faisons une constante ? En faire une constante, c'est dire que ça ne varie pas avec les variations que je viens d'exposer. Si petit *a* ne varie pas, est-ce qu'il faut en venir à un *A quoi bon l'expérience analytique* ? On a quand même une ressource, une ressource dialectique, pour arriver à lier ce qui est ici variable et ce qui serait là constant.

$$\frac{S_1 \quad S_2}{\underset{\text{Variable}}{\$}} \quad \Big| \quad a \text{ constant}$$

On a la ressource de dire que, même si petit *a* est constant, ce qui reste variable du sujet est son rapport à petit *a*. On peut tout à fait avoir le sujet variable et le petit *a* constant. Mais du seul fait que le sujet soit variable, le rapport qu'il entretient avec cette constante est variable.

C'est là, à mon sens, que l'expression de construction du fantasme trouve sa place. L'expression de construction du fantasme ne fait pas objection à ce que petit *a* soit, non pas signification, mais référence, point fixe référentiel dans la cure. À cet égard, c'est aussi là que se justifie l'emploi du terme de reste pour qualifier ce petit *a* – reste comme reste de jouissance ou, plus précisément, reste de ce qui de la jouissance est transféré au signifiant, au savoir. Ça demande évidemment de mettre la jouissance du côté de la Chose, et ça implique que l'on resitue le savoir comme exploitant cette jouissance. Ça fait alors de petit *a* le résultat de la soustraction du savoir à la jouissance :

$$\frac{S_1}{\$} \quad \frac{S_2}{} \;\Bigg|\; J$$

À cet égard, l'expérience analytique, qui n'est jamais qu'une tranche, apparaît comme une rallonge de significantisation, comme l'élaboration d'une nouvelle entente entre le sujet et sa jouissance, entre le signifiant et la jouissance – le statut de l'objet *a* étant ici équivoque en ce que, sur une face, il est le noyau non élaborable de la jouissance, et que, sur une autre face, comme il n'est isolable que d'une élaboration signifiante, il est le noyau élaborable de la jouissance :

$$\frac{S_1}{\$} \quad S_2 \;\Bigg|\; \boldsymbol{a} \textbf{ noyau}$$

Le noyau élaborable de la jouissance, c'est ce que fait Lacan dans son dernier enseignement, et, à cet égard, il y a une tension entre le terme de noyau et le terme d'élaboration. L'élaboration, c'est précisément ce qui amincit ce fruit de jouissance pour en isoler le noyau. Sans doute que celui qui mange n'est jamais seul, mais une fois qu'il a tout mangé, heureusement qu'il reste le noyau. C'est grâce à ce noyau, qu'il n'est jamais seul. Il y a toujours eu problème pour savoir que faire avec les noyaux.

AGNES AFFLALO – On les plante !

JAM – On les plante... Eh bien, c'est exactement ce qu'on fait dans l'expérience analytique. Le noyau qui vous reste, on le plante, on le plante pour faire une nouvelle analyse.

Le savoir qui s'élabore sur le versant S_1-S_2 est ce qui permet à l'analyste de croire qu'il s'y connaît, qu'il s'y connaît avec tel patient au bout d'un certain temps, qu'il sait ce qu'il peut dire et ce qu'il ne peut pas dire, voire ce qu'il doit dire. Ce savoir est certainement la racine de ce que Guy Clastres appelle l'infatuation du psychanalyste. Ce savoir, ce *s'y connaître*, ne justifie aucunement une infatuation de l'analyste, parce que ça ne lui rend pas pour autant prévisi-

ble ce qui se qui se détache ici comme le noyau de l'objet. Tout ce qu'il peut penser, tout ce qu'il peut prévoir des effets de signification pour le sujet, ne lui rend pas le moins du monde prévisible ce qui s'élabore comme petit *a*.

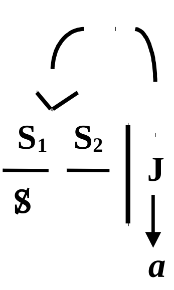
L'infatuation est certes critiquable au niveau social de la psychanalyse. C'est à ce niveau-là que Guy Clastres l'a prise pour faire une forme de satire. Mais l'infatuation doit être aussi bien pourchassée au niveau même de la cure, au niveau même d'une cure. C'est à ce niveau quelle serait le plus dommageable, car, après tout, pour ce qu'il s'agit de participer à la comédie humaine, il y en a une part pour chacun. C'est le lien analytique qui doit être débarrassé de cet imaginaire de groupe quant à l'analyste, puisqu'il ne se pose pas, lui, pour un Autre, quoiqu'il en tienne la place. Une infatuation peut prendre ces apparences sur le côté gauche du schéma. Sur le côté droit, elle est impossible. Si l'on avait l'infatuation sur le côté gauche, ce qui répondrait sur le côté droit, ce serait le despotisme analytique.

J'emploie là le mot de despotisme dans sa valeur purement kantienne. Pour Kant, un despote, c'est un souverain qui veut rendre le peuple heureux d'après ses idées. Kant dit qu'il n'y a rien de pire. Le pire des despotes n'est pas celui qui veut le mal de l'Autre, c'est celui qui veut son bien d'après ses idées à lui. Ça paraît, à la première lecture, comme un paradoxe – c'est d'ailleurs un des sujets du baccalauréat cette année. Mais, nous dit Kant, le peuple résiste. Il résiste parce qu'il ne veut pas se laisser enlever le droit qu'ont tous les hommes d'être heureux à leur manière. Eh bien, ça vaut précisément dans l'analyse. Au-delà de l'infatuation, c'est le despotisme qui est là en question, le despotisme qui serait celui de prescrire au sujet, à partir d'une position de maître, comment être heureux. Le droit du sujet va là contre. C'est le droit du sujet imprescriptible qu'aucun despotisme thérapeutique ne peut venir troubler. Le droit du sujet, c'est d'être heureux à sa manière. À cette considération, Kant ajoute quand même que ça ne donne en aucun cas le droit au peuple de se rebeller. Comme ça, tout reste en état.

L'objet de la jouissance, nous le posons hors de ce qui est signifiant. Mais il y a un statut de la jouissance que j'ai indiquée par ce vecteur, et qui est, si je puis dire, la jouissance de l'autre côté :

$$\frac{S_1}{\$} \; \frac{S_2}{\;} \; \Big| \; J$$

Il s'agit de savoir si de l'autre côté il n'y a que désert de jouissance. Il s'agit de savoir si l'Autre est désert de jouissance. Il s'agit de savoir si le transfert de la jouissance au savoir annule cette jouissance, à petit *a* près, au plus-de-jouir près, ou s'il y a aussi jouissance de l'autre côté. Là-dessus, vous trouvez, bien sûr, une ordonnance chez Lacan. Le transfert de la jouissance au savoir est équivalent à une annulation de cette jouissance. La jouissance ne nous reste que sous forme d'un *plus de* issu de cet échange :



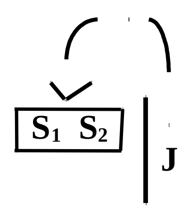
Vous savez que Lacan, d'une façon tout à fait surprenante, a ensuite impliqué la jouissance dans le savoir. Le statut de petit *a* installe la jouissance en position d'ex-sistence, hors de, et c'est bien ce qui donne sa valeur à cette proposition qu'on ne devrait pas ce hâter de banaliser : « *La jouissance est dans le chiffrage.* » Accentuons ici le *dans*, c'est-à-dire un rapport d'inhérence du signifiant du savoir et de la jouissance.

Il faut sans doute différencier la jouissance du déchiffrage et la jouissance du chiffrage. La jouissance du déchiffrage, c'est tout de même celle d'ajouter le sujet à ce qui est chiffre, à ce qui est articulation signifiante :

$$\frac{S_1}{\$} \quad S_2$$

Jouir du déchiffrage, ça ne mène pas loin. C'est un jeu, le jeu de mettre un signifiant à la place d'un autre pour que ça vous chatouille, et croire que ça chatouille les autres. Des signifiants, on peut comme ça toujours en enfiler. On jouit de l'effet de signification plus ou moins équivoque ou énigmatique qu'on produit. C'est un jeu, parce qu'on fait alors comme si ça ne comptait pas aussi à côté. Jouir du déchiffrage, c'est oublier le terme de l'objet *a*. Lacan l'indique : ça finit mal.

La jouissance du chiffrage, c'est autre chose. C'est une jouissance qui aurait lieu, si je puis dire, entre S_1 et S_2, et qui ne comporterait pas le sujet. Ce serait celle de l'inconscient, de l'inconscient avant qu'on y ajoute le sujet :



C'est là que je cerne ce qui fait la difficulté de ce que pour faire vite j'ai appelé le dernier enseignement de Lacan. Il y a un effort fait pour penser l'inconscient avant l'opération analytique, et sur un mode qui ne décalque pas cette opération. C'est ce qui fait la différence du premier et du dernier enseignement de Lacan.

Le premier enseignement donne son statut à l'inconscient à partir de ce qui en apparaît dans le cours de l'expérience, c'est-à-dire à partir des effets de si-

gnification. C'est de là que Lacan peut dire que l'inconscient est histoire, qu'il est le chapitre manquant d'une histoire. Dans cette notion du chapitre manquant, on a déjà présents le (-1) et le $\$$. Mais dire que l'inconscient est histoire, où *histoire* veut dire précisément une vie qui prend du sens, c'est qu'on en décalque le statut de ce qui en apparaît dans l'expérience analytique. On décalque l'inconscient sur le sujet supposé savoir, c'est-à-dire qu'en définitive, on fait de l'inconscient le sujet supposé savoir.

À cet égard, il est effectivement tout à fait limite pour nous que d'essayer de suivre Lacan quand il a l'air de faire une théorie de l'inconscient comme tel – ce devant quoi lui-même met en garde, en disant qu'il n'y a pas de théorie de l'inconscient, qu'il n'y a une théorie que de la pratique analytique. Il formule cela, dans son Séminaire, exactement au même moment où il élabore ses discours. En effet, la formulation des quatre discours, c'est un effort pour ne pas avoir à développer ce qu'il développera avec ses nœuds borroméens. Ce qu'il appelle le discours du maître comme discours de l'inconscient, c'est son dernier effort pour donner à l'inconscient un statut qui comporte le sujet.

Lacan établit donc cette barrière : pas de théorie de l'inconscient, mais une théorie de la pratique analytique. C'est une théorie où le sujet est déjà là. La croisée des chemins, c'est alors de savoir si on pose que l'inconscient est sujet ou que l'inconscient comme tel est un savoir sans sujet.

Que l'inconscient soit sujet, vous en trouvez la référence dans le premier enseignement de Lacan. Allez voir « La psychanalyse et son enseignement », qui nous donne la formule du *Ca parle*. C'est dire qu'il y a un sujet dans le sujet. Mais, d'un autre côté, il y a dans ce texte autre chose. C'est un texte qui est précieux à tous les égards, puisqu'il nous donne une doctrine du symptôme comme symbolique mais articulé dans un procès d'écriture. Dans ce texte, on peut repérer un écart entre la définition de l'inconscient comme sujet et l'accent qui est tout de même mis sur le statut des hiéroglyphes au désert, qui sont là dans leur *« absolu de signifiant »* et qui resteraient fermés sur leur silence *« si aucun être humain n'était venu les rendre à une signification restituée »*. Quel est le statut de l'inconscient quand il est comme hiéroglyphes au désert, quand il n'y a pas d'être humain qui vienne pour le rendre à une signification restituée ? Si l'inconscient est hiéroglyphes au désert, est-il en même temps sujet ? C'est là la bascule sur laquelle repose le dernier enseignement de Lacan qui est la mise en cause de tout ce qu'il a enseigné.

Cette bascule est présente dès lors qu'on amène le sujet supposé savoir et qu'on en développe les conséquences. La conséquence du sujet supposé savoir à laquelle on a été sensible, c'est le transfert. Mais le sujet supposé savoir se révèle, en fait, être la voie pour admettre l'inconscient comme savoir sans sujet. Ce sujet supposé savoir, on l'a utilisé au fond à rebours, alors que le fait même de le distinguer, comporte bien qu'il y a d'abord savoir, savoir de chiffrage, et que la supposition du sujet vient s'y ajouter. C'est pourquoi, aux trois S du sujet supposé savoir, répondent les trois S du savoir sans sujet, et que la place du transfert, c'est-à-dire celle de l'amour, est bien ici de permettre au sujet de condescendre à l'inconscient comme savoir sans sujet, de condescendre à l'expérience analytique, c'est-à-dire de s'en rapporter à un savoir sans sujet. L'amour est ce qui permet au sujet de coordonner sa jouissance à une expérience signifiante.

Pour entendre le sujet supposé savoir comme il faut, il ne fallait pas s'arrêter au fait que ça donne au sujet le statut d'une supposition, mais à ce que ça donne ce statut aussi bien à l'Autre. Formuler l'inconscient comme un savoir sans sujet, c'est aussi bien dire qu'il s'agit d'un savoir sans l'Autre, un savoir qui n'est nullement au lieu de l'Autre mais qui en est disjoint. Situer le savoir au lieu de l'Autre, c'est déjà une opération qui tient à l'artifice, à l'artifice de la parole, un artifice que la psychanalyse redouble.

Sans doute la parole est-elle impensable sans l'Autre. C'est ce qui conduit à croire que l'Autre est une référence et non une supposition. Le terme même de sujet supposé savoir comporte qu'il y a une supposition de l'Autre et que cette supposition est impossible. C'est là l'équivoque de l'Autre comme lieu du signifiant. Ça fait sans doute valoir l'Autre comme désubjectivé mais pour le rendre apparemment objectif, pour penser qu'on fonde son statut dans l'objectivité. C'est donner à l'Autre le même statut d'objectivité qu'au langage, avec en plus l'équivoque que le sujet y fait appel. Poser l'inconscient comme savoir sans sujet, c'est au contraire penser son statut sans l'Autre, puisque l'Autre est l'Autre du sujet. C'est pour cela que Lacan, dans son moment des nœuds, a pu poser la consistance en tant que telle du symbolique. En tant que telle, c'est-à-dire non plus au lieu de l'Autre.

Je vous fais mesurer l'écart qu'il y a dans la définition de l'inconscient, selon qu'on infère un sujet dans le sujet – c'est la formulation la plus honnête – ou selon qu'on pose l'inconscient dans son absolu signifiant, c'est-à-dire avant qu'aucun être humain ne vienne pour le rendre à une signification. À cet égard, $\not{S}(A)$ est la formule même du sujet supposé savoir. C'est cela qui est la vérité du lieu de l'Autre. La vérité du lieu de l'Autre, c'est qu'il n'est que sujet supposé savoir, et que, dès lors, il y a place pour formuler ce qu'il en est de l'inconscient d'avant le sujet supposé savoir, ce qu'il en est de l'inconscient comme savoir sans sujet. Savoir sans sujet est le terme qui répond obligatoirement à celui de sujet supposé savoir.

C'est pourquoi la bascule foncière est celle qui fait émerger le sujet supposé savoir. Mais il faut évidemment du temps pour qu'on en saisisse les conséquences. En particulier la conséquence qu'il ne faut pas penser l'inconscient à partir de la parole mais à partir de l'écriture. Le penser à partir de la fonction de la parole est solidaire du sujet supposé savoir. La référence au savoir sans sujet est au contraire, comme l'indiquent déjà les hiéroglyphes au désert, solidaire d'une référence à l'écriture. Le texte où Lacan choisit un embranchement décisif est, à cet égard, « La psychanalyse et son enseignement », puisque c'est là qu'il formule déjà le symptôme comme articulé dans un *« procès d'écriture »*, bien que la position qu'il a de l'inconscient comme sujet lui ferme la porte aux développements qu'il fera plus tard.

C'est dire, oui, qu'il ne suffit pas de s'être formé à ce que le sujet soit effet de signification. Il faut se former à ce que l'Autre soit aussi bien un effet de signification. À cet égard, l'inconscient n'est pas seulement à penser à partir de $\not{S}(A)$. Il n'est pas seulement à penser à partir du sujet supposé savoir, mais aussi à partir du savoir sans sujet :

$\not{S}(A)$	**$S(\not{A})$**
Sujet supposé savoir	**Savoir sans sujet**

Le savoir sans sujet s'écrit du signifiant du manque de l'Autre. Il y a là, certes, le S du signifiant, mais quand le S du signifiant se pose alors qu'il n'y a plus d'Autre, alors qu'il n'y a plus le *pour l'Autre*, il est alors équivalent à la lettre. Dès lors, un savoir sans sujet, ça veut dire un savoir sans personne pour le savoir, un savoir sans sujet supposé savoir.

C'est en quoi prend sa juste valeur le fait que le statut de l'inconscient soit éthique et non pas ontique. Le statut de l'inconscient à partir du sujet supposé savoir n'est pas un étant mais un choix. C'est le choix du *pour un Autre* et qui comporte un *faire comme si*, un *faire comme si* qui n'est que de semblant si l'acte n'est pas soutenu comme il convient. À cet égard, le transfert, c'est-à-dire l'amour, est ce qui permet à la lettre de condescendre au signifiant. On peut le dire aussi à l'envers : ce qui permet au signifiant, dont l'on se sert pour un Autre, de condescendre à la lettre, c'est-à-dire à la référence à l'inconscient comme savoir sans sujet.

Alors que la question de la parole est dominée par la question de l'être du sujet, de l'être qu'en retour il reçoit de l'Autre, on est supposé, à la fin d'une analyse, avoir quelqu'un qui peut se passer de l'effet sujet, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est plus à attendre de l'Autre le mot de son être. Le fait que Lacan pose le moment de la passe en rapport avec la maniaco-dépressive a là toute sa valeur. Ça veut dire, en fait, qu'il s'agit de déshystérisation. On s'est gargarisé de l'hystérisation du sujet à l'entrée en analyse, eh bien, allons jusqu'à évoquer sa déshystérisation finale.

On peut construire la passe – je l'ai dit à l'occasion – comme la restitution de l'Autre, comme l'érection à nouveau du sujet supposé savoir. Mais il faudrait voir s'il ne s'agit pas, dans cette procédure même de la passe, et pour quelqu'un qui peut désormais, quand il le faut, se passer de l'effet sujet, d'unilatéraliser le manque-à-être dans l'Autre. Ça veut dire émouvoir ceux qui sont là préposés à faire les sujets, à savoir les passeurs. À cet égard, c'est bien comme objet *a* que le passant se présente, laissant le manque-à-être, et ayant à faire la preuve que néanmoins, et même s'il demande, le manque-à-être est celui qui est chez ceux auxquels il a affaire.

Mais ce n'est pas assez dire qu'il n'en est plus à attendre de l'Autre le mot de son être. Il faut dire qu'il a isolé, comme rapport fondamental du sujet, non plus l'être mais l'avoir. À cet égard, il faut noter comment Lacan épingle Joyce le symptôme. Il l'épingle de corriger l'erreur qui fait passer l'être avant l'avoir. L'être, le sens de l'être, c'est un effet de la parole, ça ne vaut que dans le domaine du sujet supposé savoir. Mais là où il y a savoir sans sujet, là où l'on prend l'inconscient comme illisible, là où l'on prend l'inconscient avant le sujet supposé savoir qui, de s'y ajouter, va le rendre lisible – c'est ce que simule James Joyce dans sa littérature – là, donc, où il y a savoir sans sujet, ce qui prévaut, c'est l'avoir. C'est faire passer l'avoir avant l'être – un avoir dont Lacan nous donne une définition lumineuse et après tout juridique : *« Avoir, c'est pouvoir faire quelque chose avec. »* C'est ce qu'est supposé ouvrir l'expérience analytique. C'est de savoir faire quelque chose avec ce qu'on a obtenu au dernier terme, c'est-à-dire comme ce qui est tout ce qu'on a, à savoir l'objet *a*.

Je ferai donc, la semaine prochaine, le dernier cours de cette année.

XXVI

CE QUI FAIT INSIGNE
JACQUES-ALAIN MILLER
COURS DU 24 JUIN 1987

J'ai annoncé, la dernière fois, que ce serait aujourd'hui le dernier cours de l'année. J'aurais aussi bien pu annoncer que c'était celui de la semaine dernière, puisque cette annonce a eu pour moi – apparemment pas sur vous – l'effet de supprimer cette anticipation qui à chaque fois me relance – ce qui fait que pour moi, c'est déjà clos.

Mais enfin, puisque j'avais annoncé ce dernier cours, le der des der, je suis là. J'ai d'ailleurs songé tout simplement à vous donner la parole, puisque je ne l'ai pas fait une seule fois cette année. J'avais donc un peu envie de laisser s'ouvrir la boîte de Pandore. Mais une dernière fois ne m'apparaît pas appropriée pour cela, et j'ai donc tout de même mis quelque chose sur le papier, quelque chose à propos d'une question de méthode.

Cette semaine, je me suis plongé dans un ouvrage dont je peux vous recommander la lecture et qui s'intitule *Exercices spirituels et philosophie antique*. Il est de Pierre Hadot. Vous le trouverez sans difficulté aux études augustiniennes, 3, rue de l'Abbaye, Paris 6e. Comme ce n'est pas pour le tout-venant, la librairie est à l'étage. Mais il y a peut-être quelques bonnes officines qui l'ont.

Je disais donc : question de méthode. En effet, il faut bien que je m'aperçoive que je laisse les questions ouvertes et que ce n'est pas un cours de plus qui va me permettre de clore. Il faudra bien que je remette l'ouvrage sur le métier l'année prochaine, avec sans doute un autre point de vue. Dire que je laisse les questions ouvertes, ça a, après tout, de quoi vous surprendre. Peut-être que cela a du prix dans ma bouche, puisque je n'ai nullement le culte de l'ouverture des questions, culte que nous devons à la phénoménologie, à l'ambiance phénoménologique qui, au fond, part d'une appropriation foncièrement déficitaire du langage au vécu conçu comme antéprédicatif et pré-réflexif. On sait que c'est un point de départ que conteste Lacan qui, lui, prend le sien de la structure du langage.

En même temps, c'est une inappropriation qui se trouve resurgir, décalée, dans celle du symbolique au réel – ce qui ne nous laisserait comme médiation possible, comme réduction de cet écart, que l'imaginaire, c'est-à-dire ce qui en définitive a été pour Freud la voie royale de la psychanalyse. Avouons – nous pouvons le faire maintenant sans courir de risques, puisque l'enseignement de Lacan est suffisamment fondé comme tel – avouons que la voie royale de l'inconscient était pour Freud l'imaginaire.

Nous voyons donc surgir cette inappropriation qui pourrait nous conduire à admettre l'ouverture non résorbable des questions. Mais enfin, l'ouverture n'est plus ce qu'elle était. Aujourd'hui, pour ouvrir une porte, il faut non seulement une clé, mais souvent aussi un code. On installe partout ces petits appareils dans le centre de Paris. Il y a une phrase, supposée connue que par les habitants, et qui, lorsqu'on la compose soigneusement sur le petit cadran prévu à cet usage, permet d'ouvrir la porte. Par contre, pour la fermer, il n'y a pas be-

soin de code, ça se ferme tout seul. Ce que je veux dire par là, c'est que nous n'avons pas affaire, dans la psychanalyse et dans son enseignement, à des questions, mais à des problèmes.

On peut dire qu'un problème n'a pas la bonne nature d'une question. Il n'a pas son supposé naturel. Un problème, c'est une formule, et c'est déjà tenter de saisir et de traiter le réel par le symbolique. Si l'ouverture de la porte dont je viens de parler vous fait question, eh bien, vous êtes devant un problème. La question prend la tournure d'un problème : quelle est la phrase codée qui permet l'ouverture de cette porte ? Après tout, avec assez de temps et sans que les flics arrivent, vous pourriez, par un dénombrement combinatoire exhaustif, parvenir à découvrir la petite séquence de symboles qui commande l'ouverture. Et puis, il y a l'autre méthode, peu intéressante, qui consiste à regarder comment l'autre fait. Nous sommes donc de l'époque des portes codées, et les seules questions qui valent pour nous, ont tournure de problèmes.

Eh bien, c'est là la manière d'Aristote telle que la décrit un commentateur allemand cité par Hadot. Cette manière d'Aristote, c'est la manière de Lacan, dans laquelle, bon gré, mal gré, nous sommes absorbés quand nous suivons son point de départ.

Voilà la façon dont ce commentateur allemand, Monsieur Dürring, historien de la philosophie antique, caractérise la manière d'Aristote, dont je dis que c'est la manière de Lacan, et par là, celle que nous ne réussissons pas à éviter, celle que nous ne pouvons pas éviter : *« C'est de fait qu'il est toujours en train de discuter un problème. Chaque résultat important est presque toujours une réponse à une question posée d'une manière bien déterminée et ne vaut que comme réponse à cette question précise. Ce qui est tellement intéressant chez Aristote, c'est sa position des problèmes, non pas ses réponses. Sa méthode de recherche consiste à s'approcher d'un problème ou d'une série de problèmes, en les envisageant toujours sous un nouvel angle. Sa formule pour désigner cette méthode, c'est : "Prenons maintenant un autre point de départ." Prenant ainsi des points de départ très différents, il s'engage dans des démarches de pensée elles-mêmes aussi très différentes, et il arrive finalement à des réponses qui sont évidemment inconciliables entre elles. À la réflexion, on reconnaît dans tous les cas que la réponse résulte exactement de la manière dont le problème a été posé. »*

C'est très proche de ce que nous avons formulé comme le changement axiomatique de Lacan. De la première axiomatique, celle de la parole, on est conduit au désir de l'Autre, tandis que l'axiomatique de la jouissance ne délivre que le règne de l'Un. La première axiomatique nous paraît aller de soi, tandis que dans la seconde, le rapport à l'Autre, ou plus exactement l'institution de ce rapport, devient problématique. Cette mise en cause est d'autant plus manifeste dans l'enseignement de Lacan, qu'elle est contemporaine – mais encore faut-il fonder logiquement ce qui est contemporain – de la mise en cause de l'existence du rapport sexuel. C'est alors indiquer que dans le réel, il n'y a pas l'Autre.

D'Aristote, qui était l'une des lectures fréquentes de Lacan, nous n'avons que des leçons. Nous n'avons que des cours, et l'on finit par s'apercevoir qu'il ne va pas de soi que ça fasse système, système intégral. Si on l'oublie, alors il ne reste qu'à attribuer à Aristote des inconséquences ou des contradictions. Sans doute chaque cours d'Aristote a-t-il sa consistance, mais cela n'implique pas

que les différents *logoi* d'Aristote aient de la consistance entre eux. D'un cours à l'autre, il est clair qu'il y a des discrépances. Chaque cours à son unité interne, répond à une problématique déterminée, mais son contenu notionnel ne recouvre pas exactement celui d'un autre cours. C'est le cas avec Lacan. C'est là une précaution à avoir en mémoire quand on s'attache à ses Séminaires, qui sont étendus sur une très longue durée et qui ont en effet chacun une réponse à une problématique déterminée, réponse qui n'est pas exactement superposable à la suivante. Ça veut dire qu'il n'y a pas là de système. Ce qu'on finit par admettre d'Aristote, nous le réclamons concernant Freud et Lacan.

Là, une parenté s'insinue avec un mode antique du savoir et de la transmission, un mode antique qui a été perdu par la philosophie à partir de moment où elle s'est voulue systématique, où elle a tenté de parodier la science, où elle a en tout cas tenté de viser un exhaustif qui ne soit plus lié à une problématique déterminée et en même temps changeable et modifiable. La philosophie a alors cessé de s'admettre comme perspectiviste, elle a pensé pouvoir nous donner le géométral de toutes les perspectives. À cet égard, on peut dire des Séminaires de Lacan, comme Aristote le disait de ses cours à lui, que ce sont des Séminaires de méthode, des méthodiques. Ce n'est pas au résultat que ça se juge mais au chemin lui-même. L'objet se confond avec le chemin. Il n'y a pas de Graal.

Cette pluralité de perspectives, que j'assume et que je valide, est aussi bien fondée par l'aporie à laquelle on parvient toujours dans l'expérience analytique. C'est comme pour la méthode d'Aristote : lorsqu'on arrive à une aporie, on est conduit à reprendre le problème à partir d'un nouveau point de départ, c'est-à-dire à formuler autrement le problème. C'est notable non seulement chez Aristote, mais aussi dans ce que Platon nous présente de la façon de faire de Socrate : un tournage en rond inlassable. Le syntagme *Prenons un autre point de départ*, ne vaut pas seulement pour Aristote mais aussi pour Platon.

Nous avons là une discontinuité de structure. Ce n'est pas seulement en raison du découpage de l'année, voire de l'année universitaire, que l'on arrête un cours. Ce n'est pas seulement pour respecter les habitudes. On s'arrête – et c'est ce que je vais faire – pour pouvoir reprendre d'un autre point de départ. On se ménage alors le temps nécessaire pour éventer un petit peu ce qui s'est accumulé précédemment – ce qui ne veut pas dire que c'est pour l'oublier. C'est pourquoi les Séminaires de Lacan sont numérotés et qu'ils ne s'emboîtent nullement les uns dans les autres. En même temps, l'inlassable *tourner en rond* institue une continuité. C'est sensible dans l'enseignement même de Lacan qui affiche cette continuité et qui n'étale pas la discontinuité. C'est ce qui nous reste à faire. Nous épinglons cette discontinuité, nous la montons en épingle.

Reste que le point de départ de la fonction de la parole n'est nullement renié par Lacan. L'écriture ou la lettre ne supplante nullement ce point de départ. Je dirai en court-circuit que s'il reste quelque ambiguïté sur le point que le savoir sans sujet implique une primarité de l'écriture, il faudra que je songe l'an prochain à la dissiper. La fonction de la parole reste au point de départ du tournage en rond de Lacan, d'autant qu'elle est d'emblée renvoyée au champ du langage dans toute son étendue. Elle a même conduit à « L'instance de la lettre » en quatrième vitesse.

Cela demande qu'on formule autour de quoi se fait ce tournage en rond, ce tournage en rond similaire à ce qui a lieu dans une analyse. Quels que soient

les temps qui peuvent paraître de progression linéaire ou les moments de franchissement, le tournage en rond fait partie de l'expérience analytique et de l'enseignement de la psychanalyse. Ce tournage en rond répond à ce qui est au centre, au cœur de l'affaire, c'est-à-dire une aporie. Pourquoi, d'ailleurs, ne pas l'appeler l'aporie analytique ? Aporie n'est peut-être pas un mot qui vous est immédiatement familier. L'étymologie peut quand même vous l'expliquer. Ça vient de *poros* qui est un mot que nous avons dans notre langue avec l'adjectif poreux ou le substantif porosité. C'est le passage. On appelle poreux ce qui laisse passer. Dans aporie, il y a le *a* privatif qui signale qu'il y a une absence d'issue.

À cet égard, le terme même de passe est ce qui pour Lacan répond à l'aporie analytique. C'est une voie de passage là où il y a décidément une absence d'issue. Pour le dire métaphoriquement, c'est l'absence d'issue transformée en voie de passage. Si Lacan a d'abord introduit la passe en lui donnant pour pivot l'objet *a*, dont on peut dire qu'en lui-même il est privatif, c'était pour écrire cette transformation de l'aporie en passe, pour écrire ce qui du sujet même, à se transformer en aporie, fait passe. Du *Tu es cela* formulé en 49 à la fin du «Stade du miroir », à l'identification au symptôme formulée à l'autre bout de cet enseignement, il y a, pour formuler la fin de l'analyse, la continuité du même tournage en rond : ça se répercute. Il y a beaucoup de termes dont Lacan habille la fin de l'analyse. Passer de la traversée du fantasme à l'identification au symptôme, c'est déjà une commotion, mais il y a bien d'autres façons d'habiller cette transformation de l'aporie en passe.

Le point de départ de Lacan, il faut quand même que je le réaffirme, non pas seulement pour ventiler, mais pour évacuer le malentendu qui pourrait s'ensuivre de mes derniers cours. Le point de départ de l'enseignement de Lacan reste valide. Il reste valide tant que nous ne trouvons pas mieux. C'est un point de départ quasiment phénoménologique, à savoir que dans l'expérience analytique, on échange des paroles. Toutes les promesses de la psychanalyse reposent sur cet échange de paroles. On échappera de moins en moins, même là où l'enseignement de Lacan n'a pas encore fait ses dégâts, à cette alternative qu'il a formulée d'emblée, à savoir qu'il peut se faire que la psychanalyse soit une imposture, qu'avec des paroles rien ne change de ce qui vaut vraiment, que les changements sont là imaginaires, ou bien alors qu'il peut se faire que ça change, qu'il y ait un changement réel à l'aide de cet échange de paroles, et qui rende compte alors de l'incidence du symbolique sur le réel.

Cette incidence, il faut en rendre compte si l'on ne fait pas le tour de passe-passe de dire que le symbolique est le réel et que le réel est symbolique. Ce tour de passe-passe est sans doute celui qui, pendant un temps, a masqué le crucial de cette alternative dans l'enseignement de Lacan – et ajoutons : à l'aide de l'Hegel, à l'aide du réel rationnel et du rationnel réel. Mais si cela se dissipe, alors la seconde branche de l'alternative est celle de l'incidence du symbolique sur le réel. Il n'y a pas, à mon sens, à sortir de là, tant qu'on n'a pas trouvé mieux.

J'ai évoqué tout à l'heure la pluralité des problèmes. Comment ne l'évoquerais-je pas, alors que, sitôt sorti de ce dernier cours, je me poserai la question de comment formuler le problème de l'an prochain. Il y a donc plusieurs problèmes. S'il n'y en avait qu'un, je le saurais déjà, je n'aurais pas besoin d'y tra-

vailler. Mais d'un autre point de vue, il n'y a pour nous qu'un seul problème, à savoir celui que pose la pratique analytique. C'est en quoi nous sommes, comme Lacan l'était, des postfreudiens.

Qu'est-ce que cela veut dire pour nous, et quels que soient les doutes que, les mauvais jours, nous pouvons entretenir ? Il est sensible que Lacan a douté de l'inconscient et que c'est pour cela qu'il a essayé d'en rendre raison. Quels que soient, donc, les doutes féconds que nous pouvons entretenir sur l'existence de l'inconscient, sur son caractère imaginaire ou réel, il reste que nous ne pouvons nullement douter de la pratique analytique, puisqu'elle est un fait, si je puis dire, objectif, et même sociologisable.

Par là, nous ne sommes pas dans la position de Freud. C'est une question d'histoire que de savoir par quelles voies Freud en est venu à inventer la psychanalyse. Mais inventer la psychanalyse, ce n'est pas notre problème. Notre problème, c'est au mieux de la réinventer. Une fois la psychanalyse inventée, une fois la pratique analytique inventée, il reste à la fonder. Il y a là un décalage entre les voies de l'invention et les voies de la fondation, un décalage dont on a fait longtemps objection à Lacan : Freud n'a jamais dit que l'inconscient est structuré comme un langage. Ce décalage est en voie de résorption. Ça se voit – et ça a été maintes fois souligné au Département de psychanalyse – à l'usure de la métapsychologie freudienne prise au pied de la lettre, du côté de ceux qui ont voulu être orthodoxes. Les références nécessaires à Freud pour inventer la psychanalyse ne sont pas celles qu'il faut pour la fonder une fois qu'elle existe. Je dis qu'on s'en aperçoit de plus en plus. Par exemple, quand on est à la pointe de la pensée sur la psychanalyse du côté anglo-saxon, on en vient tout doucement à apercevoir la fonction de la parole. On en vient tout doucettement à se dire que les phénomènes de sens sont évidents dans l'expérience analytique. Pour ma part, je ne doute pas que cette petite ouverture ira s'élargissant dans les années qui viennent.

On ne sera pas pour autant au bout de nos peines. En effet, il a fallu tout l'obscurantisme vrai du scientisme pour faire méconnaître ce que dans la philosophie antique on savait, ce que dans le monde entier on savait, à savoir le pouvoir thérapeutique de la parole. On n'a jamais cessé de s'y exercer, spirituellement. L'exercice spirituel de Pierre Hadot n'est pas l'exercice du mot d'esprit. C'est d’ailleurs un terme qu’il reprend d'Ignace de Loyola qui n'était pas très porté sur le mot d'esprit. Spirituel veut dire ici psychique. Pierre Hadot amène la considération que tout ce que nous tenons comme philosophie antique, était tout entier exercice psychique, engagement existentiel, et que cela visait, non pas la connaissance pour elle-même, mais à obtenir de l’âme un effet de conversion qui soit en mesure de changer l’être. Il en retrouve même l'écho dans les *Méditations* de Descartes qui sont aussi un exercice. Descartes conseille, non pas de répéter cet exercice, mais de le faire une fois dans sa vie. Les exercices spirituels antiques, que ce soient ceux des stoïciens ou ceux des épicuriens, il convenait précisément de les répéter, de s'en persuader – d'où la pratique des petites maximes commodes à se souvenir, de façon à les avoir présentes à l'esprit pour se diriger dans l'existence, avec la finalité qui était celle d'une sagesse maîtresse des passions, et spécialement maîtresse du désir. Ça passe, constatons-le, par le champ du langage. Il s’agit d’un effort pour maîtriser le discours intérieur, pour le rendre cohérent

C'est ainsi que Pierre Hadot apporte, de façon convaincante, les exemples de ces sages, de ces philosophes. Là, n'est pas philosophe celui qui pratique la philosophie, mais celui qui pratique la sagesse ou qui s'y efforce. C'est un idéal de vie et de pensée, l'institution d'une nouvelle position subjective. D'où les portraits assez divers de ces sages qui sont saisis dans l'acte de s'entretenir avec eux-mêmes, et à l'occasion en se parlant de vive voix. Après tout, ce n'est que rendre manifeste cette adresse à soi qui est proprement celle que comporte tout exercice spirituel. C'est avec de l'Un, faire de l'Autre. Le formulaire d'exercice, voire l'enseignement du maître, a le statut d'une psychagogie, c'est-à-dire d'une conduction des âmes. Il y a le pédagogue et il y a la psychagogie qui est l'art de conduire ou de séduire les âmes.

Ça nous pose bien sûr la question de préciser en quoi la psychanalyse n'est en rien une telle psychagogie. Ce qui a cependant à voir avec la psychanalyse dans cette psychagogie, c'est qu'elle vous conduit à une conversion de votre position subjective. C'est ainsi que Pierre Hadot invite à relire Platon et Aristote, non pas comme s'ils avaient écrit la *Critique de la raison pure* – ça n'a rien à voir – mais comme des exercices spirituels.

Qu'est-ce qui nous a fait perdre le sens de l'exercice spirituel ? C'est le fait que ça a été absorbé par le christianisme. La philosophie a été vidée de son statut d'exercice spirituel dans la mesure où la religion la prise en charge. Le résultat est clair : c'est la scolastique, c'est-à-dire la notion d'un exercice théorique qui n'a plus cette dimension d'exercice spirituel – exercice qui, à l'occasion, s'exacerbe précisément chez les mystiques. C'est plutôt à l'aube des temps modernes, c'est lorsque la scolastique fait plouf, qu'avec Descartes, voire avec Spinoza, mais certainement avec Malebranche, on retrouve cette dimension d'exercice spirituel. À cet égard, l'*Ethique* de Spinoza dont j'ai parlé, est à la fois – c'est ce qui a fait son prix – le comble du nouvel esprit systématique, *more geometrico*, et ce qui est à destination d'un exercice spirituel. Le fin mot de cette géométrie des concepts culmine en effet dans la béatitude du sage, béatitude qui ne vaut pas pour tout un chacun, puisque le dernier mot de l'*Ethique*, c'est tout de même que ce qui est vraiment beau est rare.

De la psychagogie et de la psychanalyse, vous voyez sans doute la différence. Elles sont pourtant proches quand cette psychagogie est dialectique, c'est-à-dire précisément quand il ne s'agit pas de faire un simili Autre avec l'Un, en exploitant le dédoublement imaginaire toujours possible par la réflexion, celle du miroir, à savoir que l'on peut se faire deux à partir d'un, que l'on peut se faire dire par l'Autre ce qu'on a à faire pour s'en suggestionner. L'exercice spirituel est bien sûr un exercice de suggestion, si rationnel qu'il se veuille. Mais il y a une autre dimension quand dans la dialectique cet Autre est incarné par un autre individu. C'est pourquoi on ne peut pas si facilement renvoyer Socrate à ses affaires. C'est pourquoi le dialogue platonicien a été pour Lacan, au départ de son enseignement, un recours, un appui, une matrice.

C'est un fait que Socrate – sa figure revient dans l'enseignement de Lacan au moment où il est question du transfert – nous donne l'exemple sensationnel, peut-être unique avant Freud, et peut-être en le sachant mieux que Freud, des effets sur un sujet de ce qu'on lui formule un *Je ne sais rien*. C'est ce que faisait Socrate, qui parlait et questionnait sur l'assise de son *Je ne sais rien*. S'il y a quelqu'un qui dans l'histoire a témoigné de la passion de l'ignorance, c'est

bien lui. Il ne prétend même pas, quand il commence un dialogue, aux résultats de ses dialogues précédents. Il ne dit jamais un *Comme nous l'avons établi l'année dernière*. Quand il a affaire à Théétète, ce que Zénon a pu cracher et ce que lui-même a pu cracher devant Parménide, ne sert pas. Il faut reprendre chaque fois à zéro. Le diagnostic d'hystérie que Lacan a porté à l'endroit de Socrate peut l'indiquer.

Seulement, il y a là un virage qui est peut-être ce qui fait la différence d'avec la psychanalyse. Ce dont Socrate visait à persuader le sujet par l'opérateur de son *Je ne sais pas*, c'était à ce qu'il se préoccupe moins de ce qu'il a que de ce qu'il est. C'est une formule qui est dans l'apologie de Socrate par Platon. Cette dialectique est centrée sur l'être et élude l'avoir. Elle suppose que l'avoir est inessentiel concernant le sujet. C'est là déjà ce qui constitue cette esbrouffe ontologique dont nous ne sommes pas forcément sortis, et dont la psychanalyse n'était certainement pas sortie tant qu'elle formulait sa fin en termes d'identification.

C'est pourtant en quoi Lacan a pu dire, à la pointe de ce qu'il a formulé sur Joyce, que Socrate a pratiqué une sorte de préfiguration de l'analyse. Ça peut paraître une grosse plaisanterie comme on les aime, car Lacan ajoute : *« à très peu près, car il n'a pas demandé d'argent pour ça. »* Au lieu de leur demander de l'argent, il a copiné avec ceux qu'il traitait. Sans cela, dit Lacan, il aurait pu être un analyste. Ça a l'air d'une plaisanterie, mais ça dit au contraire quelque chose de très précis. Il est capital que Socrate, pour fonder sa position, doive ne pas demander d'argent. S'il demandait de l'argent, il ne serait qu'un sophiste – ces sophistes qui jouaient avec le langage et qui démontraient à l'Autre qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Les sophistes vous enseignent aussi le *Prenons le problème d'un autre point de vue*. Mais l'exercice dialectique même de Socrate, sa notion de l'être, sont liés au fait qui ne demande pas d'argent. Par là-même, il ne s'attaque pas à l'avoir. Quand Lacan dit *« à très peu près »*, ça veut dire que Socrate opérait dans le registre de l'être, alors que dans l'expérience analytique, on opère dans le registre de l'avoir.

On voit bien que Socrate réussissait dans ses dialogues à désidentifier le sujet. C'est même un mot qui vient sous la plume de Pierre Hadot quand il présente la figure de Socrate. C'est quand même bizarre : il fait une conférence sur Socrate dans un cycle de conférences qui a été – je ne sais pas si vous connaissez ça – créé par Jung, et qui se poursuit régulièrement depuis lors. Je n'ai pas encore lu tout son ouvrage, mais je ne crois pas qu'il dise un mot sur la psychanalyse. Il reste à distance, mais il emploie cependant le mot d'identification quand il parle de Socrate.

Il prend l'exemple d'un général qui a passé son existence à ferrailler et qui s'aperçoit qu'il ne sait pas ce que c'est que le courage. *« Par l'opération de Socrate, tout son système de valeurs lui paraît sans fondement, ce système de valeurs avec lequel il s'identifiait auparavant. »* Ce mot d'identification est là un mot très juste. Il montre bien l'opération socratique comme une opération de désidentification, qu'on pourrait presque dire de rectification subjective, et qui introduit le mode barré du sujet. En faisant porter la question sur un signifiant, un signifiant à fonder par une définition – qu'est-ce que le courage ? –, on s'aperçoit qu'on ne sait pas ce que c'est. Socrate arrive à faire vaciller la certi-

tude subjective, pour inscrire à la place un *x*, et un *x* qui est susceptible de se reporter et de proliférer sur bien d'autres termes de ce système de valeurs.

Ce qui est au cœur de ce système de valeurs, ce qui est la valeur comme telle, c'est ce que nous abrégeons par l'objet *a*, par le plus-de-jouir. Il est sûr que ce général athénien ne doutait pas de sa jouissance. Seulement, Socrate l'invite à la mettre en mots et fait vaciller la capacité qu'il a de le faire. Une fois que c'est accompli, il fait regarder en l'air, il fait regarder au ciel des Idées, c'est-à-dire qu'il restitue, ou essaye de restituer, sa complétude au signifiant. Il essaye de le faire s'accorder avec les autres signifiants.

Là où c'est intéressant, c'est quand on s'aperçoit qu'en définitive, il n'y arrive pas. Socrate court après le sujet, il court après le sujet, sûr de soi, pour lui instiller ce *x*, et ce, en donnant l'exemple sur lui-même, en payant de sa personne par l'ignorance qu'il manifeste. Du coup, on lui suppose le savoir en dépit de ses dénégations, et même, on l'aime. C'est ce que Alcibiade, dans *Le Banquet*, décrit précisément, et c'est en quoi Lacan peut aller jusqu'à dire, à la pointe de ce qu'il dit sur Joyce, que Socrate était fasciné par le symptôme de l'Autre, qu'il le saisissait au vol, et qu'il s'employait à le lui faire déchiffrer. Il suffit de cette psychagogie dialectique pour situer le désir de l'analyste, désir dont Socrate avait quelque chose, mais à ceci près, qu'il ne s'attaquait pas à l'avoir mais à l'être. Il en avait quelque chose dans la mesure où le désir de l'analyste est de produire l'effet dit de sujet supposé savoir.

Pourquoi ce désir ? Comment est-ce que ce désir naît chez un sujet ? Il est toujours lié, dans un sujet, et seulement authentiquement dans un sujet qui fait l'expérience analytique, à un *Je ne sais pas*. Tous les *Je ne sais pas* ne se valent pas. Le désir de l'analyste est lié à un *Je ne sais pas* concernant la psychanalyse, c'est-à-dire l'aporie analytique. Il faut aller jusque-là. C'est ce qui fait toute l'ironie du terme de passe, puisque c'est une passe à l'aporie analytique. Il y a là un certain *Faute de mieux, il ne nous reste plus qu'à faire l'analyste*. Faute de mieux, c'est-à-dire faute de résoudre dans le signifiant le problème même de la psychanalyse. Faute de le résoudre, il ne reste plus qu'à passer à l'aporie, c'est-à-dire, de cette aporie même, faire l'issue, c'est-à-dire, cette aporie, l'incarner.

Je me garderai de généraliser ce que je formule là, puisque – pourquoi ne pas le dire – c'est exactement ce qui fait mon lien à la psychanalyse. Je ne me moquerai pas de Fornari disant à Musati, la semaine après avoir terminé son analyse et avoir commencé d'analyser : « *Maître, l'inconscient, qu'est-ce que c'est ?* » Ce n'est pas un mauvais départ. Produire l'effet dit sujet supposé savoir, vaut pour un analyste à condition qu'il soit, lui, un *Je ne sais pas* authentique, et non pas un *Faire comme si je ne le savais pas déjà*. L'habitude et la régularité enseignent bien sûr un savoir, mais le *Je ne sais pas* dont je parle concerne l'aporie de la psychanalyse comme telle. C'est à cette condition que peut valoir le désir de produire l'effet supposé savoir, c'est-à-dire le désir de faire à un Autre lire son inconscient. J'inverse là le *à un autre*, non par préciosité, mais pour qu'il soit clair que ce soit l'inconscient de l'Autre.

L'autre version, c'est celle qu'on a développée jusqu'à plus soif. Nous nous souvenons de quelques transferts où le patient nous sert à lire notre propre inconscient. Ça met l'analyste à une place que lui donne le rêve, si le désir du rêve est ce qu'en dit Lacan, à savoir rien que le désir de prendre sens. Bien sûr

qu'il y a du sens dans le rêve, et du sens qui est juste assez incohérent pour qu'il y ait lieu de faire appel à l'Autre, afin que le rêve prenne un sens complet, cohérent. Ça se pratiquait déjà, comme vous le savez, dans l'Antiquité. Les rêves étaient déjà animés d'un désir de prendre sens.

C'est ce qui fait la différence du symptôme et du rêve. Le symptôme consiste, alors que dans le rêve le désir insiste. Du symptôme, on ne peut pas dire qu'il est animé par le désir de prendre sens. Du rêve, on peut dire qu'il est déjà une interprétation en lui-même. On ne le dira pas du symptôme. Le symptôme n'est pas une interprétation, mais bien plutôt, si je puis dire, une invention. Si je mets ainsi en vis-à-vis le rêve et le symptôme, c'est bien parce que ça nous indique deux voies, deux incidences distinctes du symbolique. Le rêve est bien à situer comme l'incidence du symbolique sur l'imaginaire, alors que le symptôme est à situer comme l'incidence du symbolique sur le réel.

À cet égard, si l'analyse se fonde du désir de prendre sens, qui est ce par quoi le désir de l'analyste peut s'y accorder si l'analyse se fonde de cet accord, est-ce qu'elle peut s'y maintenir ? Si elle s'y maintient, ça ne veut dire qu'une chose, à savoir que l'on continue de rêver, qu'on demande une analyse pour continuer de rêver. Ce qui réveille comme angoisse dans le rêve, justifie et constitue ce réveil comme apparent, comme un pseudo réveil qui est là pour permettre de continuer à rêver. Mais aborder la psychanalyse par la voie du rêve – c'est ce qui a eu lieu historiquement – est-ce la voie la meilleure ? Cette voie est-elle royale? Et si elle l'est, est-elle pour autant la meilleure ?

C'est dire qu'il y a une autre voie pour la psychanalyse, une autre voie que Lacan a indiquée. Je ne sais pas si elle est royale mais ça ne me dérangerait pas qu'elle soit prolétaire. C'est la voie du symptôme. Le symptôme pose la question de savoir sous quel mode le sujet peut advenir au savoir sans sujet. C'est dire que le symptôme conditionne le mode même selon lequel prend sens le savoir sans sujet – prend sens et prend jouissance. C'est là que le sujet n'est pas le fin mot, et que, de façon cohérente avec la voie du symptôme, Lacan implique non pas le sujet, mais l'individu et son corps, c'est-à-dire ce qu'il a appelé LOM. C'est là un jeu avec le son et la lettre, mais c'est dire autre chose que $\$$, qui est d'ailleurs aussi un jeu avec le son et la lettre. Dire LOM concerne ce qui est le plus singulier du sujet et qui n'est pas son statut subjectif. Le plus singulier, c'est son symptôme, c'est-à-dire une certaine conjonction et disjonction entre signifiant et jouissance. C'est alors qu'il faut annoncer – et c'est ce que fait Lacan – une autre catégorie que celle du sujet. Ce qui est cohérent avec le symptôme est une autre instance que $\$$, une autre instance qui est problématique et que Lacan a appelée LOM.

Il y a une façon qui complémente cela et qui est aussi nommée d'une façon amusante par Lacan, à savoir celle qu'il a appelée l'escabeau. Cet escabeau, c'est un autre nom du fantasme, un autre nom de la mouture du fantasme. C'est sur quoi l'homme veut monter pour se pousser du col. C'est ce que Lacan a considéré être chez Joyce élevé à *« un haut degré de consistance logique »*. J'ai assez accentué ce terme de consistance logique, pour que, quand on le retrouve dans un écrit de Lacan à six ou sept ans de distance, vous saisissiez à quoi il renvoie, à savoir à l'objet *a*, mouture du fantasme. Si Lacan emploie là le terme d'escabeau, c'est que, lorsqu'il s'agit de LOM et non plus du sujet, une

reformulation est du même coup nécessaire de ce concept qui paraissait acquis.

J'ajoute que ça ne fait pas de Joyce le modèle de l'analyste, tout désabonné à l'inconscient qu'il se soit montré. Lacan le signale explicitement, en disant que ce n'était certainement pas un saint. Tout ce qu'on peut dire, c'est que Joyce était certainement incapable d'une analyse, bien que ça ait tenté Lacan. Joyce démontre, dans son incarnation du symptôme, ce qui rend l'analyse impuissante, voire impossible, si elle n'exige que la *scabeaustration*, la castration de l'escabeau, par rapport à quoi Lacan ne voyait d'autre solution que l'escapade.

L'autre voie pour la psychanalyse, la voix du symptôme, j'ai seulement réussi cette année à en donner l'orientation. Il m'est arrivé aussi de me poser la question de savoir comment prouver l'inconscient à l'Autre. Il faut se rabattre à ne prouver l'inconscient qu'à un autre, qu'à un sujet, et par l'effet abusif du sujet supposé savoir. C'est ce qui ramène l'inconscient à son statut éthique.

Quand on parle du symptôme, l'inconscient n'a pas de statut éthique. Quand on parle du symptôme, l'inconscient a le statut d'ex-sister. L'inconscient n'a le statut éthique qu'en tant qu'il est relatif à l'acte analytique, c'est-à-dire à l'acte qui consiste à lui faire prendre sens. Mais cet acte lui-même n'est pas l'acte du sujet supposé savoir. Il n'y a pas d'acte analytique qui soit soutenu par le sujet supposé savoir. L'acte analytique, qui est la condition pour que ça prenne sens et qu'émerge le sujet supposé savoir, n'est pas du sujet. C'est le sujet supposé savoir qui en est la conséquence. C'est en cela qu'il peut paraître y avoir une imposture de l'acte, qui n'est éliminée qu'à la condition de ne pas y être comme sujet. Sinon, c'est l'imposture, celle même que Nietzsche blâmait chez Socrate. Ce qui résume l'acte, c'est de ne pas y être comme sujet en tant qu'analyste. Foncièrement, l'acte analytique, en lui-même infondé, ne se rachète – puisque nous étions dans l'avoir – que par ses conséquences, ses conséquences pour un sujet.

À cet égard, il y a risque pour l'analyste, pour ce qui est de sa responsabilité, chaque fois qu'il accepte d'y engager un sujet. Il faut sans doute, de l'autre côté, non pas un savoir mais une confiance, ou, pourquoi pas, une foi. C'est dans l'expérience que le savoir qui se dépose est ensuite de nature à limiter la foi – ce qui est l'inverse d'une formule célèbre de Kant.

Je vous donne rendez-vous l'année prochaine. Ça sera, je le suppose, annoncé par des affiches et par des courriers. Si vous pensez ne pas avoir votre adresse enregistrée au Département de psychanalyse et si vous voulez être informés du début de ce cours et des activités de la Section clinique en général, vous déposez sur ce bureau votre nom, adresse et téléphone. Je m'arrangerai pour que l'annonce du cours vous parvienne.

Au revoir.

Texte transcrit et établi par Jacques Peraldi
Département de Psychanalyse de Paris VIII
Paris, 1986-87